ALEXANDRE MORET

Professeur au Collège de France
Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études
Directeur honoraire du Musée Guimet

ROIS ET DIEUX D'ÉGYPTE

Avec vingt gravures dans le texte,
seize planches en phototypie et une carte hors texte

Nouvelle édition revue et corrigée





LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS

ROIS ET DIEUX

D'ÉGYPTE

OUVRAGES DE M. A. MORET

Au temps des Pharaons. Un volume in-16 jésus (14,5×19,5), 16 planches et 1 carte hors texte, broché ou relié. (Librairie Armand Colin).

La restauration des temples égyptiens. — Diplomatie pharaonique. — L'Égypte avant les Pyramides. — Autour des Pyramides. — Le Livre des Morts. — La magie dans l'Égypte ancienne.

Mystères égyptiens. Un volume in-16 jésus (14,5×19,5), avec 16 planches hors texte et 57 gravures, broché ou relié (Librairie Armand Colin).

Mystères égyptiens. — Le Mystère du Verbe créateur. — La Royauté dans l'Égypte Primitive. — Le Ka des Égyptiens est-il un ancien totem? — Rois de Carnaval. — Sanctuaires de l'ancien Empire.

Rois et Dieux d'Égypte. Un volume in-16 jésus (14,5×19,5), 16 planches hors texte, 20 gravures dans le texte, 1 carte hors texte, broché ou relié (Librairie Armand Colin).

La reine Hatshopsitou et son temple de Deir-el-Bahari. — La Révolution religieuse d'Amenophis IV. — La Passion d'Osiris. — Immortalité de l'âme et sanction morale en Égypte et hors d'Égypte. — Les Mystères d'Isis. — Quelques voyages légendaires des Égyptiens en Asie. — Homère et l'Égypte. — Le déchiffrement des hiéroglyphes.

Le rituel du culte divin journalier en Égypte. Un volume in-8°, avec nombreuses figures (Librairie Ernest Leroux).

(Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.)

Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Un volume in-8°, avec nombreuses figures (Librairie Ernest Leroux).

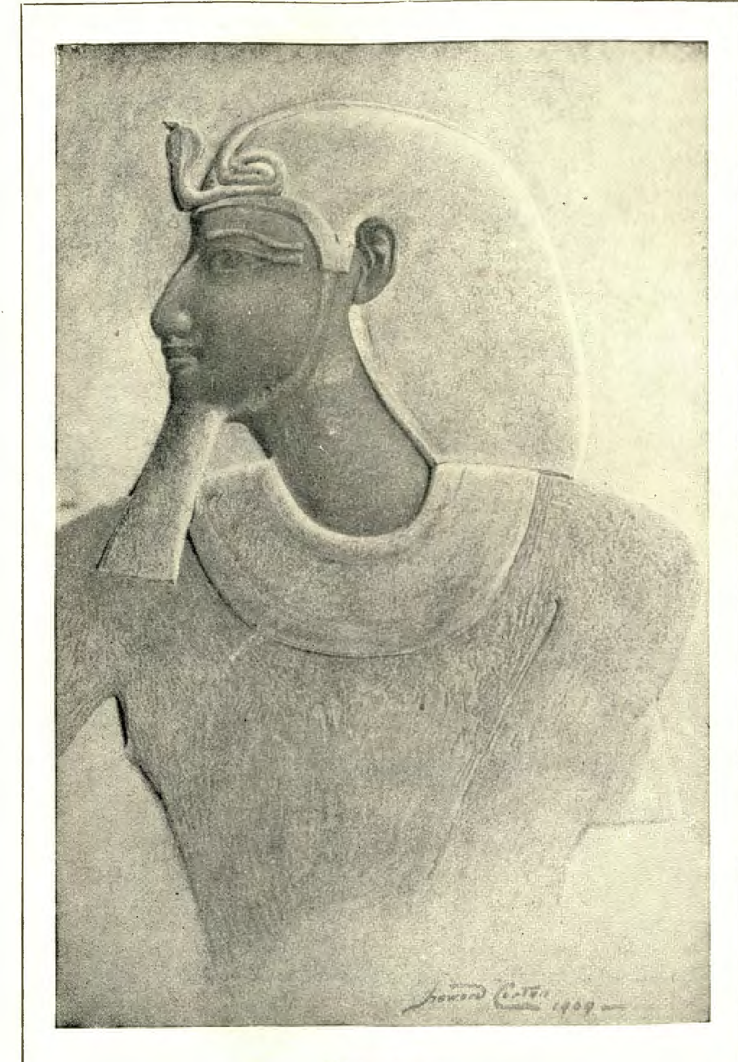
Catalogue de la galerie égyptienne du Musée Guimet : Tome I. Un volume in-4° et 1 atlas de 66 planches en photogravure (Librairie Ernest Leroux).

Des Clans aux Empires. L'Évolution de l'Humanité, tome VI, en collaboration avec G. Davy (La Renaissance du Livre, 1923).

In the Time of the Pharaons, translated by Mme Moret, with 16 plates and a map (G. P. Putnam's Sons, New York and London, 1911).

Kings and Gods of Egypt, translated by Mme Moret, with 20 illustrations, 16 plates and a map (G. P. Putnam's Sons, New York and London, 1912).

Les mêmes, traduction russe (Sabachnikoff, éditeur, Moscou).



HATSHOPSITOU
(Davis, *The tomb of Hatshopsitu*, p. 22.)

PL. I. *Rois et Dieux d'Égypte.*

ALEXANDRE MORET
Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France
Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études

ROIS ET DIEUX D'ÉGYPTE

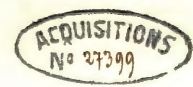
Avec vingt gravures dans le texte,
seize planches en phototypie et une carte hors texte

Sixième édition





LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS
1937



A M. EMILE GUIMET,

Fondateur du Musée Guimet.

AVERTISSEMENT

Le bon accueil qu'ont reçu les articles d'égyptologie, oubliés depuis 1906 dans la Revue de Paris, *et réunis sous le titre* Au temps des Pharaons, *m'a encouragé à ce nouvel essai de vulgarisation.*

L'égyptologie, comme tant d'autres sciences, est sollicitée par la curiosité du public de sortir du cercle d'érudits où elle était confinée. L'auditoire qui, depuis vingt ans, s'empresse aux conférences du Musée Guimet, prouve combien le public aime que les spécialistes lui apportent de première main le résultat de leurs recherches personnelles et la mise au point des travaux accomplis sur leur domaine.

Le présent volume se compose d'articles de Revues et de conférences faites au Musée Guimet. Puisse-t-il contribuer à augmenter le nombre de ceux qui aiment l'Égypte et s'intéressent à la plus antique des civilisations.

REPÈRES CHRONOLOGIQUES[1]

Ménès et la 1re dynastie	vers 3315 av. J.-C.	
ANCIEN EMPIRE MEMPHITE.		
IVe dynastie (Cheops, Chephren, Mycerinus, grandes pyramides de Gizeh)	vers 2840-2680	—
Ve et VIe dynasties (pyramides à textes de Saqqarah)	— 2680-2440	—
MOYEN EMPIRE THÉBAIN.		
XIIe dynastie (les Amenemhat et les Senousret)	— 2000-1788	—
NOUVEL EMPIRE THÉBAIN.		
XVIIIe dynastie (les Aménophis et et les Thoutmès)	— 1580-1321	—
XIXe dynastie (les Séti et les Ramsès)	— 1320-1200	—
Conquête éthiopienne	vers 715	—
RESTAURATION SAÏTE	663-525	—
XXVIe dynastie.		
Conquête persane	525	—
— grecque	332	—
— romaine	30	—

1. D'après Ed. Meyer, *Chronologie égyptienne* (trad. française, par A. Moret, *Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études*. t. XXIX, 2.)

LA REINE HATSHOPSITOU ET SON TEMPLE DE DEIR-EL-BAHARI

I

LA REINE HATSHOPSITOU ET SON TEMPLE DE DEIR-EL-BAHARI

Ce nom arabe *Deir-el-Bahari*, « le couvent du Nord », n'évoque à l'esprit que le monastère copte, installé par les communautés chrétiennes en plein cœur d'un des plus beaux sites archéologiques du monde, aux confins Nord-Ouest de Thèbes aux cent portes. Les fouilles de Mariette, et surtout celles dirigées par Éd. Naville, de 1894 à 1905[1], ont cependant fait disparaître les ruines coptes : l'œil du visiteur ne s'égare plus sur le fouillis pittoresque et sordide des tours, des voûtes ruineuses et des cellules, bâties en briques et en torchis. Aujourd'hui, sous la lumière éclatante et fine, apparaissent les amples terrasses

1. Éd. Naville, *Deir-el-Bahari*, 7 vol. de l'*Egypt exploration fund*, 1894-1908 ; Davis et Naville, *The tomb of Hatshopsitu*, 1906. Pour le nom de la reine, j'ai adopte la transcription qu'ont rendue populaire Naville et Maspero ; mais la lecture correcte est *Hatshepsout*.

étagées et ce qui reste des colonnades blanches d'un temple de la XVIIIe dynastie, que les Égyptiens avaient appelé *Zeser Zeserou*, « le Sublime des sublimes ».

C'est un des monuments les plus intéressants de l'Égypte antique, et tout d'abord par son ancienneté. Si l'on excepte les chapelles adossées à la paroi Est des pyramides de l'Ancien Empire, et le temple solaire du roi Ousirniri à Abousir — édifices dont il ne reste, à vrai dire, que les substructures — c'est à Deir-el-Bahari qu'il faut chercher actuellement les plus anciens temples égyptiens : le « Sublime », construit vers 1500 par la reine Hatshopsitou, et un sanctuaire plus vieux de 600 ans, exhumé par M. Naville en 1907 sur le flanc gauche du « Sublime », auquel il a sans doute servi de modèle. Mais cet édifice du roi Mentouhetep II, aujourd'hui fort dégradé par l'œuvre du temps et des hommes, ne peut plus soutenir la comparaison avec le temple de la reine Hatshopsitou.

Celui-ci s'étend sur une longueur de 250 mètres. Il s'adosse à une falaise de la montagne libyque, formant cirque, dans laquelle pénètrent des chambres creusées en hypogées sur les faces Nord et Ouest. Devant la falaise, le sol rocheux

descend par gradins vers la plaine. L'architecte Senmout, qui a bâti l'édifice, aurait pu niveler le sol et créer une plate-forme artificielle sur laquelle il eût élevé les pylônes, les cours entourées de portiques, les salles hypostyles et le sanctuaire, qui, sur d'autres points de la rive gauche thébaine, à Gournah, Médinet-Habou, au Ramesséum, dessinent pour nous le cadre classique du temple égyptien. Pour la joie des artistes, Senmout préféra tirer parti des plans successifs du terrain incliné : il conçut un édifice d'une disposition originale, et dont le pareil n'est pas en Égypte (Pl. II, 1). Aux chapelles funéraires de l'Ancien Empire, il emprunta le motif architectural de sa large rampe centrale, qui s'élève en pente douce de la plaine jusqu'à la montagne libyque. Une allée de sphinx à tête humaine (dont il reste quelques exemplaires) menait le visiteur à la porte du mur d'enceinte. La porte franchie une vaste cour se développe à gauche et à droite de la rampe : sur la paroi du fond s'élève un beau mur de calcaire, fin et très blanc, que protège un portique formé par une double ligne de piliers, qui sont carrés au premier rang, cylindriques au deuxième rang : voilà le premier étage, la première cour du temple. Au-dessus, le sol fait un ressaut de 15 mètres : une

deuxième cour, un deuxième étage, occupe une deuxième plate-forme, bordée, elle aussi, d'un mur blanc et d'un portique à doubles piliers rectangulaires; mais ici, le côté droit (Nord) de la cour était décoré d'un portique (resté inachevé), et, aux deux extrémités latérales, s'élevaient deux petits temples complets, avec vestibule, salle hypostyle, sanctuaire; ils étaient dédiés, celui de gauche à Hathor, celui de droite à Anubis. — Gravissons un étage encore : la rampe centrale nous conduit à une terrasse supérieure, ceinte d'une colonnade encadrant une porte de granit : c'était l'entrée d'un vestibule adossé à la montagne, qui précédait le Saint des saints, creusé dans le roc (Pl. IV). De chaque côté de la cour supérieure on avait ménagé des espaces; à gauche, une salle des offrandes pour le culte de la reine; à droite, une cour avec autel consacré au dieu Râ-Harmakhis (fig. 1).

Tel est dans ses grandes lignes le plan de ce temple; il ne présente pas, comme ailleurs, une série de salles ouvertes ou voûtées, dont chacune fait écran et dissimule à l'œil la suivante, mais une suite de trois terrasses, dont les portiques et colonnades se voyaient de loin et dans tout le détail de leurs constructions superposées.

Un temple ainsi construit, sans pylônes colos-

saux ni salles hypostyles couvertes, à piliers gigantesques, frappe d'abord l'œil du visiteur par l'heureuse proportion des places éclairées :

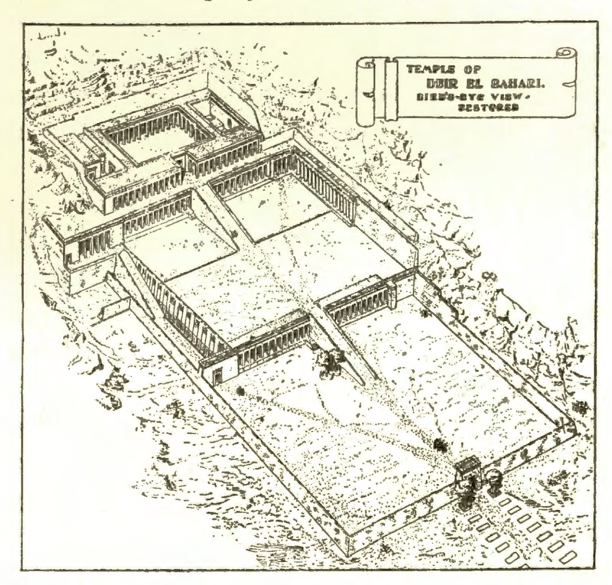


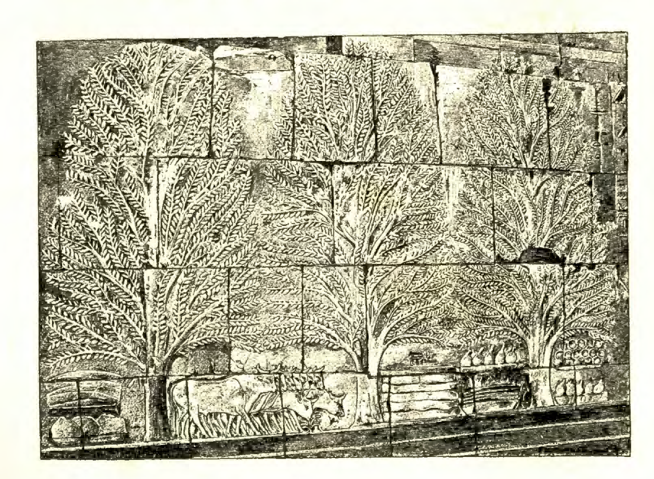
FIG. 1. — PLAN DU TEMPLE DE DEIR-EL-BAHARI, d'après Clarke (Éd. Naville, *Deir-el-Bahari*, VI, pl. 169).

les parties découvertes et à l'air libre y ont plus d'importance que dans les autres temples; surtout, étant étagées, elles sont toutes visibles. Ajoutez que les colonnades sont développées dans le sens de la largeur plutôt qu'en hauteur; aucune portion de l'édifice n'exigera l'emploi de

pierres de grande dimension. Aussi les matériaux ont-ils pu être choisis avec soin : les parties apparentes étaient bâties en calcaire du grain le plus fin et d'une couleur blanche, rehaussée de peintures bleues et rouges d'un ton très vif. Aux trois étages, les colonnades à piliers rectangulaires, hexagonaux ou à seize pans, sont proportionnées avec art au site et sont bien à l'échelle du plan général : tout est mesuré dans les dimensions et sobre dans les ornements. Les piliers ont l'allure des colonnes doriques auxquelles on les a comparés (Pl. III). Il n'y a pas trace ici de ce style gigantesque et parfois emphatique, qui gâte la plupart des temples des dynasties ramessides. On a dit souvent que les Grecs avaient été les premiers, dans l'antiquité, à savoir construire des édifices périptères, à colonnades extérieures; par contre, on concède aux Égyptiens l'art d'élever de majestueux piliers soutenant de leurs lourds chapiteaux des architraves colossales. Le « Sublime » de Deir-el-Bahari prouve que les Égyptiens n'ont point été insensibles à la grâce mesurée et fine des élégants péristyles. Mais il faut avouer que Senmout n'a point fait école et on ne retrouvera plus, après lui, en Égypte, les portiques de Deir-el-Bahari (Pl V).



1. Le grand temple de Deir-el-Bahari



2. Les Arbres a encens de Pount
(Maspero, *Hist.*, *II*, p. 253.)

Une autre originalité du créateur de Deir-el-Bahari, c'est d'avoir combiné, dans son cadre architectural, des effets de verdure rares en Égypte. Pour des raisons spéciales, qui seront expliquées plus loin, le « Sublime » était en quelque sorte le jardin paradisiaque des dieux et des rois : sur les larges terrasses et le long de la façade extérieure du temple, on avait donc planté des arbres à encens, transportés à grands frais du lointain pays de Pount. Le sol n'a gardé de ces jardins, comme on pouvait s'y attendre, que les vasques de pierre, percées de rigoles pour l'arrosage, où les arbres avaient été transplantés au sein d'une couche épaisse de terreau : mais les bas-reliefs des terrasses ont perpétué sur pierre l'épaisse frondaison des petits arbres aux feuilles courtes et pressées (Pl. II, 2). Aujourd'hui que ces terrasses sont démantelées et veuves de leur ombrage, c'est encore un spectacle émouvant que celui de ces ruines aux lignes pures et harmonieuses, se détachant sur les aplombs verticaux de la falaise libyque, haute de 125 mètres, dont le soleil ardent a revêtu les rocs d'une patine splendide. Mais jadis, au temps de la reine Hatshopsitou, qu'il devait être beau ce temple avec ses trois terrasses et ses « jardins d'Amon », murmurants et odorants sous la brise, assour-

dissant leur note d'or vert assombri dans la symphonie lumineuse où éclataient la blancheur enluminée des piliers, l'ocre rouge des monts et le bleu profond du ciel!

* * *

Nous n'avons considéré jusqu'ici que l'aspect extérieur du temple. Les bas-reliefs conservés dans les portiques et les constructions adjacentes nous apprennent qu'il a été construit vers 1500 av. J.-C. par une femme, la reine Hatshopsitou, fille de Thoutmès Ier de la XVIIIe dynastie, le conquérant des provinces syriennes. C'est la plus belle époque de la monarchie, celle où l'Égypte, victorieuse des Pasteurs, débordant à son tour hors de ses frontières, impose ses armes et sa civilisation à la Nubie et à l'Asie jusqu'aux rives de l'Euphrate; déjà à ce seul titre, l'édifice de Deir-el-Bahari nous intéresserait. L'étude des inscriptions a révélé que le temple était un de ceux que nous appelons funéraires : il servait de chapelle au tombeau de la reine Hatshopsitou, découvert tout dernièrement dans les profondeurs de la montagne qui surplombe. Bien que le temple fût consacré officiellement à Amon-Râ — ainsi qu'à la déesse Hathor et Anubis, ses dieux parèdres — la principale divinité, celle dont l'édifice devait commémorer la gloire, n'était autre que la reine elle-même. Aussi les tableaux les plus développés, les inscriptions les plus importantes, sont-ils réservés à la description de la naissance, du couronnement de la reine et au plus notable des hauts faits de son règne : une expédition au pays de Pount, d'où l'on avait rapporté les arbres à encens plantés sur les terrasses. D'autres monuments, par exemple, deux obélisques et un sanctuaire dans le grand temple de Karnak, une inscription dans une chapelle de Stabel-Antar, jettent quelque lumière sur le règne glorieux de la reine Hatshopsitou; mais Deir-el-Bahari est pour elle ce que seront, pour Séti Ier, Abydos et Gournah, pour Ramsès II le Ramesséum et pour Ramsès III Médinet-Habou : le lieu d'élection qui commémore le souvenir de la vie et de la puissance du Pharaon. Témoignage inestimable pour nous; car le Pharaon de Deir-el-Bahari est une femme. Dans la longue série des souverains, qui, durant 4 000 ans, régnèrent sur les deux Égyptes, d'autres femmes apparaîtront qui ont gouverné personnellement, mais la première en date est Hatshopsitou. Deir-el-Bahari est donc précieux, en dehors même de tout intérêt artistique, comme source de renseignements sur une des figures les plus curieuses de la monarchie pharaonique.

Or, cette grande reine, quoiqu'elle ait régné plus de vingt ans et laissé d'impérissables monuments, vous chercheriez vainement son nom dans les listes officielles de rois qui sont conservées sur les tables d'Abydos, de Sakkarah, écrites au papyrus de Turin ou colligées par Manéthon. Les Pharaons ont expulsé cette femme des annales chronologiques; les archives publiques l'ignorent, et nous apprennent que Thoutmès Ier, père de Hatshopsitou, eut comme seuls successeurs deux de ses fils, Thoutmès II et Thoutmès III. Et si, étonnés de ce silence des archives royales, vous retournez aux monuments pour demander à l'histoire réelle ce que veut taire l'histoire officielle, vous remarquez ceci : les inscriptions du règne de Hatshopsitou ont toutes été martelées; pour les lire, il faut déchiffrer des débris et reconstituer les linéaments brisés des hiéroglyphes. Dans les bas-reliefs, la figure de la reine a toujours été complètement détruite, son nom effacé, mutilé, pis encore : remplacé par celui d'un autre souverain, qui est tantôt son père Thoutmès Ier, ou ses frères Thoutmès II et Thoutmès III. Il en faut conclure que la reine Hatshopsitou a été l'objet d'une véritable persécution. Pourquoi successivement son père et ses frères se sont-ils ligués contre elle? La présence, parmi ses persécuteurs, de son père, Thoutmès Ier, à qui elle a survécu, prouve que ces luttes de famille l'ont atteinte avant la mort de ce père, dont elle a triomphé, et que ses successeurs n'ont pas respecté sa mémoire. Voilà plus qu'il n'en faut pour exciter la curiosité : le règne de Hatshopsitou nous apparaît maintenant comme une énigme historique, dont le mot est à Deir-el-Bahari et à Karnak; le tout est de savoir interroger ces ruines[1]. Essayons de pénétrer cette vie agitée de vicissitudes où la défaite est entre deux triomphes.

*
* *

Le point de départ de la querelle entre les Thoutmès et la reine Hatshopsitou fut une question de droit dynastique. Les Égyptiens admettaient que leurs rois étaient les fils authentiques du soleil Râ, en lignée directe. Pour éviter que le sang solaire ne se corrompît par des alliances étrangères, les fils et les filles de rois, frères et sœurs, se mariaient entre eux; seuls étaient réputés héritiers légitimes, vrais fils des dieux, les enfants issus de ces mariages consanguins. Or, il pouvait arriver que, par épuisement de la race,

1. Kurt Sethe, *Die Thronwirren unter den Nachfolgern Kgs. Thutmosis I*, 1896.

les fils ou filles de rois fussent obligés de prendre mari ou femme en dehors du sang solaire. Le cas se présenta au début de la XVIIIe dynastie. Thoutmès Ier était né d'une de ces unions inférieures[1]; il n'avait pu occuper le trône qu'en le partageant avec sa femme, la reine Ahmasi, princesse légitime, qui avait apporté à son mari les droits royaux. Thoutmès Ier et Ahmasi eurent deux garçons et deux filles. Les deux garçons, Amenmès et Ouazmès[2], moururent prématurément; l'héritière se trouva donc être la fille aînée, notre future reine Hatshopsitou. Thoutmès Ier avait eu encore deux fils, deux bâtards : l'un, ayant pour mère une « femme royale[3] » (c'est-à-dire une reine de rang inférieur qui ne s'appelle pas « grande épouse du roi »), sera le futur Thoutmès II; l'autre, né d'une simple concubine[4], sera le futur Thoutmès III[5].

1. La mère de Thoutmès Ier, Senousenb, n'a que le titre « mère du roi » et non celui d' « épouse du roi »; elle semble avoir été une simple concubine (voir le rescrit d'avènement de Thoutmès Ier, ap. *Aegyptische Zeitschrift*, XXIX, p. 117).

2. Nommés dans une chapelle funéraire de Gournah, publiée par Grébaut, *Musée Égyptien*, I, pl. 6.

3. C'est la « femme du roi, mère de roi » Moutnefrit, connue par une statue que lui consacra son fils Thoutmès II. (*Aegyptische Zeitschrift*, 1887, p. 125.)

4. C'est la « femme du roi Isit », qui n'est point « grande épouse du roi ».

5. Dans cette hypothèse, Thoutmès II et III seraient frères, non utérins, d'Hatshopsitou (Londres. Statue de Anebni, où Thout-

Le fait que ces deux bâtards ont régné et ont été reconnus souverains authentiques par les documents officiels, au détriment de l'héritière légitime, Hatshopsitou, s'explique peut-être, à mon avis, par l'existence à la cour d'Égypte d'un parti d'opposition. Celui-ci ne voulait à aucun prix confier à une femme, incapable de porter les armes et de commander les troupes, les destinées de l'Égypte, à une époque d'expansion militaire et de guerres incessantes. Ce parti *antiféministe* fut souvent assez fort pour contrebalancer le parti *légitimiste* qui soutenait Hatshopsitou : d'où la lutte qui commença dès que la succession de Thoutmès Ier fut ouverte.

Cet événement se produisit bien avant le décès du grand conquérant. Vers l'an 50 de son règne mourut sa femme, la reine légitime Ahmasi. Dès lors Thoutmès Ier, bâtard d'origine, n'était plus sur le trône qu'un intrus. Un parti légitimiste se forma pour le contraindre à abdiquer malgré l'éclat de ses conquêtes et le souvenir des services rendus. On donna le pouvoir à Hatshopsitou, qui épousa et s'associa son demi-frère Thoutmès (notre Thoutmès III), lequel était probablement

mès III est appelé frère de la reine, ap. Lepsius, *Auswahl*, pl. 11) — Éd. Naville, au contraire, d'après un texte de Karnak e l'inscription d'Anna, croit Thoutmès II père de Thoutmès III Cf. plus loin, p. 34.

l'aîné des deux fils bâtards du roi déchu. D'après les listes royales falsifiées, Thoutmès II serait le successeur direct de Thoutmès Ier et plusieurs égyptologues acceptent ce témoignage. Mais les monuments attestent que Thoutmès III et Hatshopsitou ont été couronnés le même jour[1] et qu'ils ont régné ensemble avant Thoutmès II. — Les deux premières années du règne commun sont mal connues : du moins la reine ne nous apparaît-elle que dans la situation subordonnée des femmes. Elle porte le seul titre ordinaire des reines : [2]. Même, sur certains monuments, tel le temple de Semneh[3], Thoutmès III agit sans la participation de la reine et ne mentionne ni sa présence ni son nom.

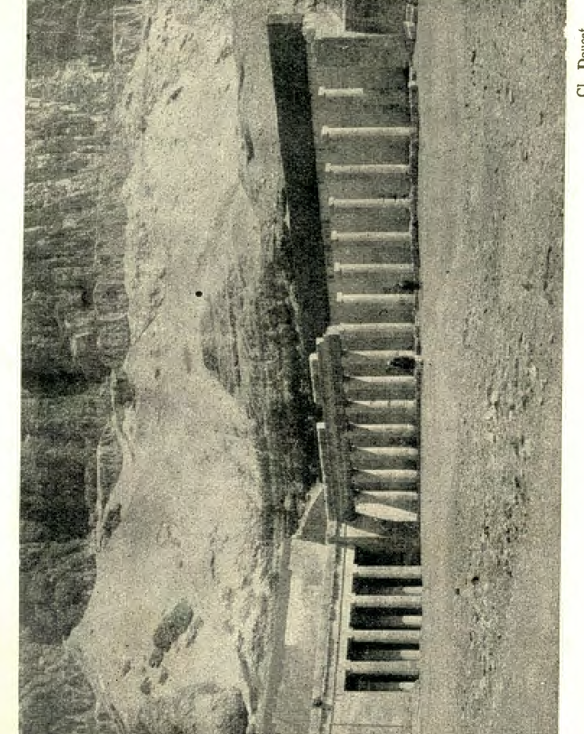
Il y a là une mauvaise intention évidente : on peut soupçonner davantage. Thoutmès III semblerait avoir occupé le trône dès avant l'héritière légitime Hatshopsitou. Cet avènement serait-il dû à un coup d'État organisé par les prêtres d'Amon? Voici le récit qui nous en a été conservé.

Le roi conte lui-même ce qui lui advint :

1. Le « jour du couronnement » de Thoutmès III et de la reine est le 4 Pachons; preuve certaine, dit Sethe (§ 17-18) de l'avènement commun du frère et de la sœur. L'avènement de Thoutmès II, que d'autres savants voudraient considérer comme l'époux de la reine, est au contraire du 8 Paophi.

2. Sethe, § 31. « Épouse du dieu; grande épouse du roi. »

3. Daté de l'an 2. (Lepsius, *Denkmäler*, III, 55 *a*.)



Cl. Doucet.

DEIR-EL-BAHARI. — LE PORTIQUE INACHEVÉ

Rois et Dieux d'Égypte.

PL. III.

« J'étais comme jeune homme dans le temple, avant d'être installé comme prophète..., je jouais le rôle d'Iounmoutef[1], comme le jeune Horus de Khemmis; je me tenais debout dans la partie Nord de l'hypostyle. Il y eut une fête du ciel et de la terre..., où le dieu reçut les grandes merveilles (offertes par le roi)..., le peuple lui donnait... (sur) son autel du temple. Sa Majesté plaçait devant lui l'encens sur le feu et lui offrait une grande offrande de bœufs, veaux, antilopes. Le dieu fit le tour des deux côtés de l'hypostyle; le cœur de ceux qui étaient devant ne comprenait pas ce qu'il faisait, alors qu'il cherchait Ma Majesté partout. Quand le dieu m'eut reconnu, il s'arrêta... Je me prosternai en sa présence. Il me mit devant lui et j'étais placé dans la *Place du roi*... Il fut étonné de me voir..., et alors on révéla devant le peuple les secrets qui étaient dans le cœur du dieu et que nul ne connaissait... Il ouvrit pour moi les portes du ciel; il ouvrit pour moi les portes de l'horizon de Râ. Je pris mon vol au ciel comme un divin faucon, contemplant sa forme au ciel; j'adorais Sa Majesté... je vis les formes glorieuses du dieu de l'horizon sur ses chemins mystérieux du ciel[2].

1. Prêtre du culte royal. — Cf. A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 75.

2. Amon-Râ est un dieu solaire qui habite le ciel. Aussi

« Râ lui-même m'établit (roi), je fus consacré avec les couronnes qui étaient sur sa tête, et son uræus fut posé (sur mon front)..., je reçus les dignités d'un dieu... et mes grands noms royaux furent établis [1]. »

Malgré ce coup d'état, Thoutmès III, pour légitimer son accession au trône, avait dû épouser l'*héritière* Hatshopsitou. Celle-ci était ambitieuse et trouva des partisans pour soutenir son bon droit. Un complot du parti légitimiste répondit au complot antiféministe : cela se passa entre les années 2 et 5 du règne, au moment où la reine commença la construction de Deir-el-Bahari. Hatshopsitou, qui jusqu'à ce moment n'avait porté que le titre de « grande femme royale », prend toutes les désignations qui sont celles du roi. Elle se fait appeler « Horus femelle » , « Râ femelle » ; on lui décerne le titre de roi , les deux cartouches et les quatre noms réglementaires, et, dans le temple de Deir-el-Bahari, elle fait graver deux séries de

emploie-t-on ces mots *le ciel, l'horizon de Râ*, comme désignations mystiques du sanctuaire qu'habite la statue d'Amon-Râ devant laquelle on introduit le candidat royal; celui-ci est alors censé être ravi au ciel comme un faucon (Horus) qui monte vers le soleil.

1. Inscription gravée sur le côté extérieur du mur Sud du sanctuaire à Karnak — publiée et commentée en dernier lieu par Breasted, *A new chapter in the life of Thutmose III*, 1900.

bas-reliefs relatifs à sa naissance et à son intronisation.

Les bas-reliefs de la naissance rappelaient aux Égyptiens que, dans le couple royal, Hatshopsitou seule avait le droit d'occuper le trône, en sa qualité de descendante d'Amon-Râ. La théorie de la filiation solaire était fort ancienne et semble avoir eu sa première application historique sous la V[e] dynastie, quand les rois adoptèrent le titre, depuis lors toujours conservé, de « fils du Soleil » . Mais, à notre connaissance, Hatshopsitou fut le premier Pharaon à faire représenter sur les murs d'un temple les péripéties de sa nativité royale. Elle avait tout à gagner à donner les garanties matérielles, ou qu'on estimait telles, de sa descendance divine. Pour prouver sa légitimité, elle fit graver sur les murs de la deuxième terrasse de Deir-el-Bahari les scènes de l'union charnelle du dieu Amon-Râ avec sa mère la reine Ahmasi (fig. 2).

Sur un lit d'apparat à tête et à pieds de lion, le dieu et la reine sont assis l'un en face de l'autre, jambes entrecroisées. La reine reçoit de son époux divin les signes de la vie et de la force (); deux déesses protectrices des unions conjugales, Neit et Selkit, soutiennent les pieds des époux et gardent leurs personnes de tout sort

fâcheux. Le texte lyrique qui encadre la scène ne laisse aucun doute sur le caractère matériel de cette union : « Voici ce que dit Amon-Râ, roi des dieux, maître de Karnak, celui qui préside à Thèbes, quand il eut pris la forme de ce mâle, le roi du Sud et du Nord, Thoutmès Ier, vivificateur. Il trouva la reine alors qu'elle était couchée dans la splendeur de son palais. Elle s'éveilla au parfum du dieu et s'émerveilla lorsque Sa Majesté marcha vers elle aussitôt, la posséda, posa son cœur sur elle et se fit voir à elle en sa forme de dieu. Et tout de suite après sa venue, elle s'exalta à la vue de ses beautés, l'amour du dieu courut dans ses membres et l'odeur du dieu, ainsi que son haleine, étaient pleins des parfums de Pount.

« Et voici ce que dit l'épouse du roi, la mère du roi, Ahmasi, en présence de la majesté de ce dieu auguste, Amon, maître de Karnak, maître de Thèbes : « Deux fois grandes sont tes âmes! C'est *noble* chose de voir ta *face* quand *tu te joins* à Ma Majesté en toute grâce! Ta rosée imprègne tous mes membres! » Puis, quand la majesté de ce dieu eut accompli tout son désir avec elle, Amon, le maître des deux terres, lui dit : « *Celle qui se joint à Amon, la première des favorites* , certes, tel sera le nom de

cette fille qui ouvrira ton sein, puisque telle est la suite des paroles sorties de ta bouche. Elle exercera une royauté bienfaisante dans cette terre entière, car mon âme est à elle, mon cœur



FIG. 2. — AMON-RÂ ET LA REINE.

est à elle, ma volonté est à elle, ma couronne est à elle, certes, pour qu'elle régente les deux terres, pour qu'elle guide tous les *Kâ* des vivants [1]. »

1. *Deir-el-Bahari*, II, pl. XLVII, texte complété par celui de Louxor (*Recueil de Travaux*, IX, p. 84). Ainsi que l'a expliqué M. Maspero, les Égyptiens recueillaient des paroles qui échappaient à la mère au moment de la conception (ce sont les mots soulignés dans le texte) et en faisaient un nom de bon augure pour l'enfant. — Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté*

D'autres bas-reliefs de Deir-el-Bahari nous représentent des scènes où se prépare, puis se réalise, l'accouchement de la reine. Khnoumou, le divin potier qui modèle les dieux et les hommes, déclare à Amon qu'il façonnera l'enfant royal et qu'il lui donnera des formes plus belles que celles de tous les dieux, pour remplir sa fonction de roi des deux Égyptes [1]. La scène suivante nous fait assister à l'accouchement d'Ahmasi (fig. 3). La reine est assise sur un fauteuil, disposé lui-même sur une estrade en forme de lit; Isis et Nephthys tiennent l'accouchée par le bras, à la mode orientale; une nourrice reçoit la fille entre ses mains et la présente aux divinités protectrices qui tout autour d'elle font monter la flamme de vie vers l'enfant et son *Ka*. Plus loin, on présente la princesse à Amon, son père véritable, qui « serre, embrasse, berce celle qu'il aime plus que toutes choses » et lui adresse ce salut de bienvenue : « Viens, viens en paix, fille de mon flanc que j'aime, image royale qui réalisera ses levers sur le trône de l'Horus des

pharaonique, p. 50 et suiv. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. XV). Les figures 2 et 3 donnent des bas-reliefs de Louxor (d'après la publication de Gayet, pl. 63 et 65), ceux de Deir-el-Bahari étant trop mutilés pour être reproduits.

1. *Deir-el-Bahari*, II, pl. XLVIII.

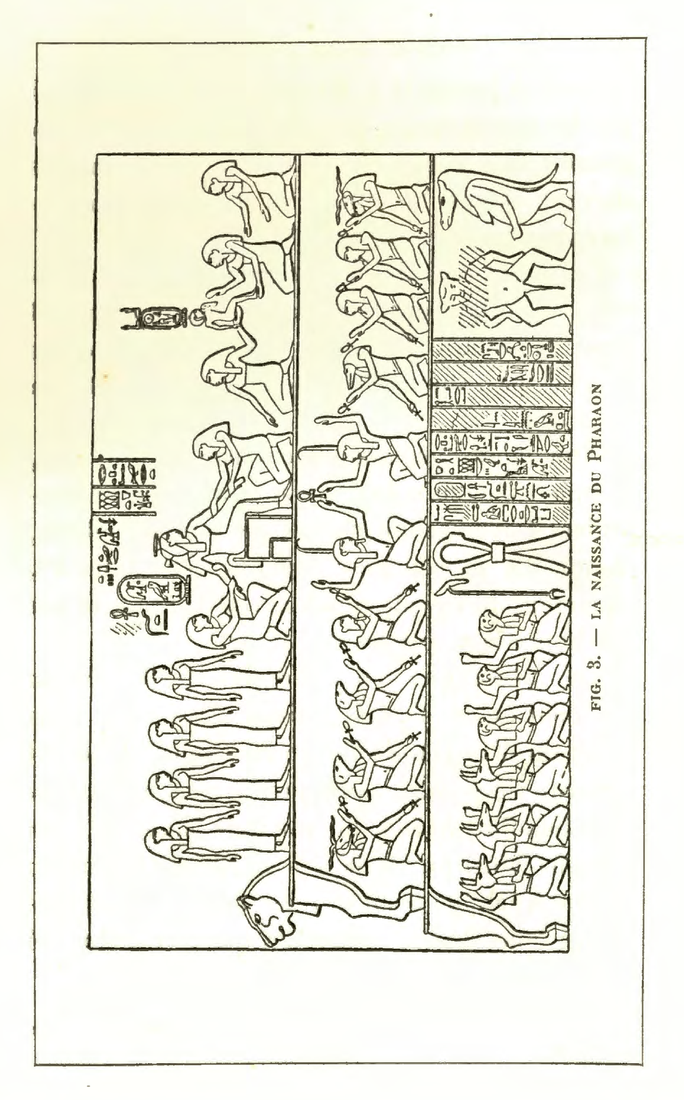


FIG. 3. — LA NAISSANCE DU PHARAON

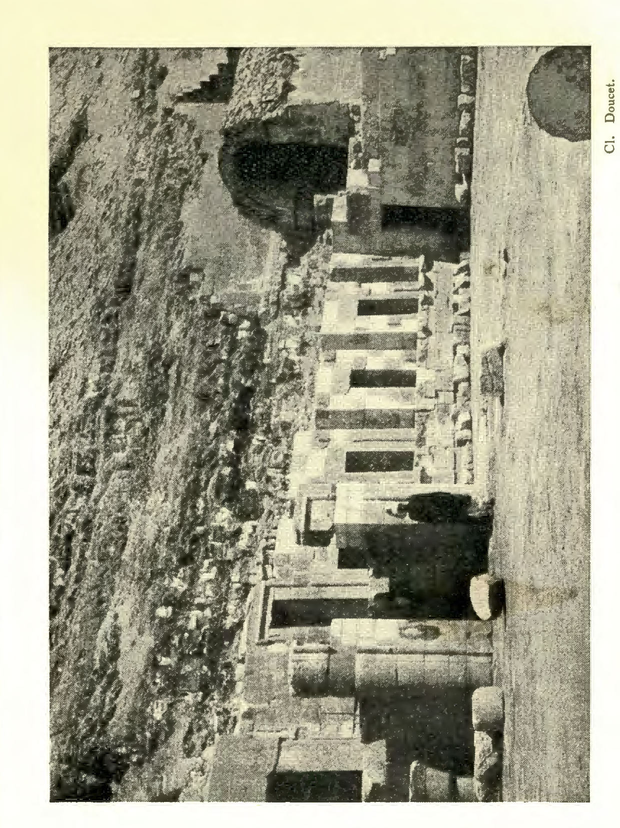
vivants, à jamais [1] ! » Reconnue et adorée aussi par les autres dieux, Hatshopsitou n'a plus qu'à grandir pour attendre la réalisation des promesses divines, solennellement faites et dûment enregistrées sur les livres célestes [2].

Ces bas-reliefs de la théogamie et de la naissance de Hatshopsitou avaient cela d'offensant pour le bâtard Thoutmès III, que celui-ci ne pouvait pas, comme la reine, faire représenter sa naissance.

Non moins gênants étaient les tableaux qui, donnant une suite logique aux précédents, montraient Hatshopsitou choisie par son père divin, Amon-Râ, et son père humain, Thoutmès Ier, comme roi d'Égypte, doublement couronnée par les hommes et par les dieux.

De même que Thoutmès III avait été, au moment du coup d'état antiféministe, sacré de la main du dieu Râ, de même Hatshopsitou voulut recevoir le *pschent* après une visite aux dieux d'Héliopolis. Atoum lui remit le diadème et la désigna ainsi au choix des Égyptiens. Nous ne savons quel âge avait la reine à ce moment. Les textes nous disent seulement que « Sa Majesté

1. *Deir-el-Bahari*, II, pl. LI-LIII.
2. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 53-59.



Cl. Doucet.

Deir-el-Bahari. — Entrée des sanctuaires souterrains

Pl. IV.

croissait mieux que tout au monde... la voir, était plus beau que tout au monde... elle était telle qu'un dieu; sa forme était celle d'un dieu; elle faisait tout comme un dieu; sa splendeur était celle d'un dieu; Sa Majesté était une vierge belle, fleurie...[1] ».

Donc, un jour de cette adolescence fleurie, Thoutmès Ier s'assit dans la salle royale sur un trône élevé, et fit venir à lui les nobles royaux, les dignitaires, les amis, les esclaves de la cour, les chefs des administrations, pour contempler la scène suivante : le roi, assis, prit sa fille devant lui, échangea avec elle un embrassement et les passes magiques du *setep sa*[2], pendant que toute l'assistance prosternée lançait aussi le fluide protecteur. Puis, Thoutmès Ier s'adressa aux assistants pour qu'ils reconnussent leur nouveau souverain : « Cette fille Khnoumit-Amon Hatshopsitou, vivante, je la place sur mon siège, c'est-à-dire sur mon trône. Et certes, voici qu'elle siège sur mon trône; elle fait entendre ses paroles à ses sujets dans tout lieu du palais; certes,

1. *Deir-el-Bahari*, III, pl. LVII.

2. Pour lancer le *setep sa*, qui assure la *protection magique* d'un individu, on se met derrière lui, la main ouverte et levée le long de sa nuque et de son dos. Par analogie avec les gestes hypnotiques, nous traduisons *setep sa* par l'expression « lancer le fluide de vie ».

voici qu'elle vous conduit; écoutez ses paroles, soyez unanimes pour exécuter ses ordres. Celui qui l'adore, certes, vivra; celui qui dira des choses mauvaises et hostiles à Sa Majesté, certes, mourra. Or, tous ceux qui entendent et qui acceptent unanimement le nom de Sa Majesté, certes, qu'ils viennent sur-le-champ pour proclamer le roi près de moi. Oui, divine est cette fille du dieu et ce sont les dieux qui combattent pour elle et qui lancent leur fluide (de vie) derrière elle chaque jour, comme l'a ordonné son père, le maître des dieux. »

Ce discours du roi est accueilli par une acclamation de l'assistance qui « proclame » le nom royal du nouveau Pharaon : « Les nobles royaux, les dignitaires, les chefs des administrations entendirent cette annonce que c'était elle qui possédait la dignité de fille du roi, roi du Sud et du Nord, *Maât ka râ* vivante à jamais! Ils flairèrent la terre à ses pieds, ils se prosternèrent à l'ordre royal, qu'elle donna, d'adorer tous les dieux du roi Thoutmès Ier. » Puis on dressa le procès-verbal officiel (*nekheb*) des noms royaux, et Amon-Râ suggéra aux rédacteurs du protocole de composer ces noms « à la ressemblance de ceux qu'il avait faits aupa-

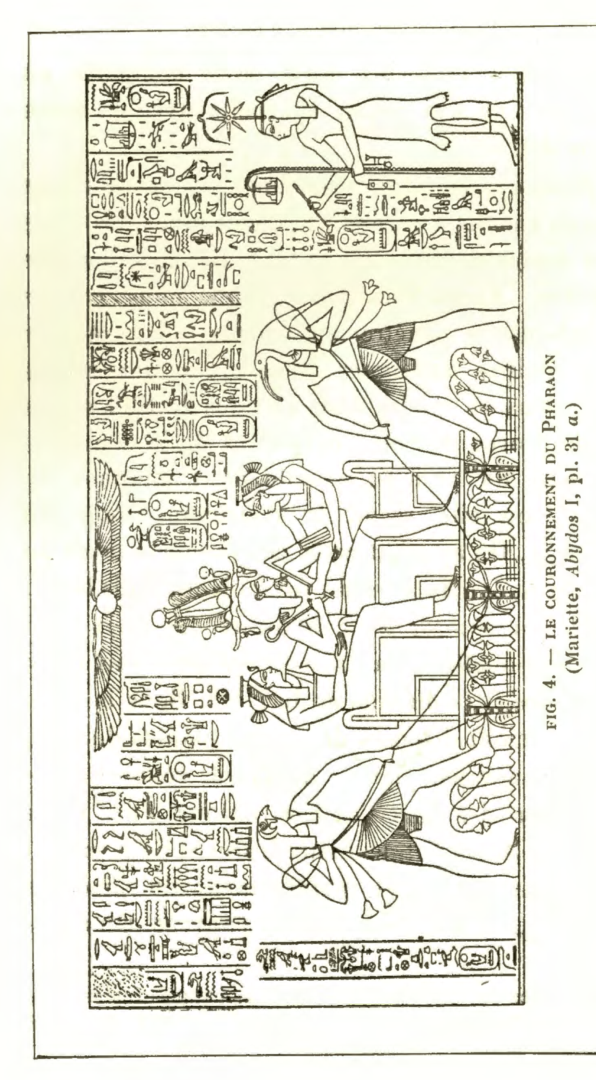


FIG. 4. — LE COURONNEMENT DU PHARAON
(Mariette, *Abydos* I, pl. 31 *a*.)

ravant » (c'est-à-dire qu'il avait composés au moment de son union charnelle avec la reine Ahmasi).

Hatshopsitou ainsi proclamée par les hommes devait ensuite « recevoir ses couronnes des chefs des demeures divines », c'est-à-dire des dieux de Thèbes. Après une purification, nous voyons Hatshopsitou pénétrer au sanctuaire et, précédée des vieilles enseignes historiques des nomes égyptiens, se rendre dans un naos du Sud où les dieux Horus et Seth[1] la coiffent de la couronne blanche du Sud ; ensuite dans un naos du Nord, où elle reçoit la couronne rouge du Nord . On appelait cette cérémonie le lever du roi du Sud, et le lever du roi du Nord. Puis le roi, coiffé du *pschent* , c'est-à-dire des deux couronnes jumellées, va s'asseoir sur un trône, entre deux divinités du Sud et du Nord. Sous le siège royal étaient disposés des lotus, plantes du Sud, et des papyrus, plantes du Nord, réunies entre elles par des liens croisés autour d'un pilier (fig. 4). Cependant, les dieux Horus et Seth serrent des deux mains et maintiennent du pied les nœuds qui assemblent lotus et papyrus. On appe-

1. Figurés par deux prêtres coiffés de masques représentant une tête de faucon (Horus) et une tête de l'animal typhonien (Seth) ou une tête d'ibis (Thot). Cf. plus bas, p. 183.

lait ce rite le *sam taoui*; il symbolise la « réunion des deux terres du Sud et du Nord » sous les pieds du roi. Enfin Hatshopsitou, couronne en tête, vêtue d'un grand manteau, tenant en mains le croc et le fouet d'Osiris, fait processionnellement le *tour du mur* du sanctuaire, comme pour prendre possession et assurer la garde « du domaine d'Horus et du domaine de Seth ». Ceci fait, le nouveau roi est conduit en grande pompe auprès d'Amon, reçoit les embrassements de son père céleste, et entre définitivement dans le rôle plus divin qu'humain de Pharaon[1].

On remarquera que, dans ce récit détaillé du couronnement de Hatshopsitou par Thoutmès Ier et les dieux thébains, il n'est nullement question de son mari Thoutmès III. De celui-ci on ne mentionne rien, on ignore son nom et son existence. C'est ce qui laisse à supposer que la reine fit graver ces tableaux après un coup d'état heureux du parti légitimiste. Ce coup d'état, qui n'enleva à Thoutmès III ni le titre de roi ni la vie, le relégua du moins dans l'ombre en mettant

1. *Deir-el-Bahari*, III, pl. LX et suiv. Ces diverses cérémonies, aussi vieilles que la monarchie égyptienne, sont figurées ou mentionnées dès l'époque protohistorique; elles rappellent les souvenirs des royaumes mythiques d'Horus et de Seth, qui, d'après la tradition, avaient précédé les royautés humaines. On en trouvera le détail et la signification dans A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 79-113.

la reine au premier plan. Pour l'édification du peuple, on imagina cette fiction historique du couronnement de la reine par Thoutmès Ier, alors que c'est Thoumès III qui avait réellement pris le pouvoir après la retraite de Thoutmès Ier. Nous avons vu qu'au début du règne, Thoutmès III négligeait de représenter Hatshopsitou à ses côtés sur certains monuments. Désormais c'est contre Thoutmès III que la situation se retourne; Hatshopsitou lui rend la pareille et détient seule les marques du pouvoir.

Toutefois les textes et les tableaux de Deir-el-Bahari nous permettent d'observer combien la situation était embarrassante pour une reine. Les Égyptiens semblent avoir été décidément rebelles à l'idée d'un Pharaon femme. Il n'était cependant pas au pouvoir de la reine de changer son sexe. Les inscriptions de Deir-el-Bahari la désignent au féminin; les pronoms qui se rapportent à sa personne sont toujours « elle » ou « sa »; les titres royaux ou divins pris par elle sont transcrits au féminin : [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], etc. Et cependant, que d'efforts pour donner le change : dans les tableaux de la naissance, l'enfant représenté est un petit garçon, muni de tous les attributs irrécusables de la virilité. Dans les tableaux du couronnement, la candidate royale porte le

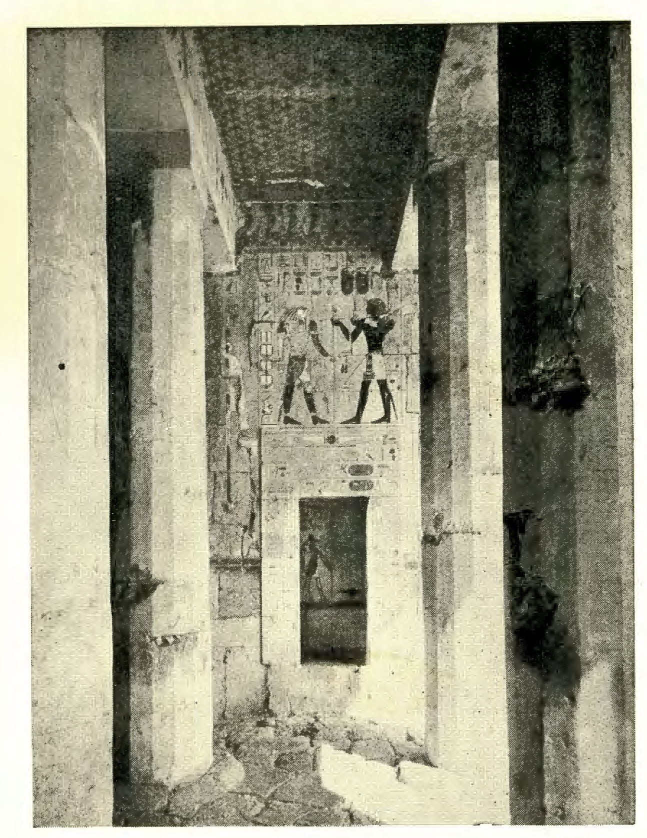
costume masculin traditionnel : pagne court, fausse barbe, queue tressée au bas des reins; son buste nu laisse voir une poitrine correctement masculine; il s'agit pourtant et toujours de la reine Hatshopsitou. Même ce nom de naissance, elle voulut le transformer, le rendre masculin par la suppression de la désinence; elle en fit *Hatshopsou* « le premier des nobles » au lieu de « la première des favorites » (Pl. I). Ces artifices, un peu maladroits, trahissent l'appréhension d'un grand danger : la désaffection de la cour et du peuple pour une femme, inhabile malgré tout à remplir toutes les exigences du métier de roi.

*
* *

Cette période brillante de la vie de Hatshopsitou ne dura que dix-huit mois environ. Vers la fin de l'an 6, les monuments tels que Deir-el-Bahari nous apparaissent transformés. Les textes de la naissance et du couronnement sont martelés avec un zèle impitoyable; les figures de la reine complètement effacées. Dans les cas où il reste quelque silhouette, on remarque un changement singulier : les noms de Thoutmès Ier et de Thoutmès II, son deuxième fils, remplacent ceux de Hatshopsitou et de Thoutmès III; quant à

l'image de la reine, on lui substitue, là où elle était en présence d'un dieu, le dessin d'un autel[1], d façon à garder au tableau quelque signification. Sur un obélisque, par exemple, la reine s'était fait représenter assise devant le dieu Amon, lui tournant la nuque pour recevoir la bénédiction divine. Les restaurateurs ont transformé le tableau ainsi : le dieu tend la main pour prendre les offrandes posées sur deux petits autels qui occupent la place de la figure primitive de la reine, encore visible malgré le martelage des contours. — Que conclure de ces témoignages? Ceci, semble-t-il : la reine et son mari Thoutmès III ont été dépossédés et remplacés par ceux-là mêmes qui se firent inscrire en surcharge[2], Thoutmès Ier et Thoutmès II. On s'explique dès lors que dans la chapelle d'Anubis[3] et d'Hathor (plus récentes que les bas-reliefs de la naissance et du couronnement), les rois donateurs ne soient plus Hatshopsitou et Thoutmès III, mais Thoutmès Ier et Thoutmès II, qui jusque-là ne paraissaient point avec ce rôle dans les parties du temple construites antérieurement.

1. Sethe, *loc cit.*, § 46.
2. Sethe, § 22-24. — L'idée que Thoutmès II a persécuté Hatshopsitou avait été déjà admise par E. de Rougé.
3. Avec le naos en bois dont nous avons les panneaux (*Deir-el-Bahari*, II, 27-29).



Cl. Doucet.

DEIR-EL-BAHARI. — ENTRÉE DE LA CHAPELLE D'ANUBIS

Cette restauration du pouvoir masculin fut-elle amenée par la nécessité d'expéditions militaires auxquelles une reine semblait impropre? En tout cas, Thoutmès Ier et Thoutmès II sont à peine rois qu'ils recommencent les campagnes de Nubie et les expéditions aux rives de l'Euphrate[1]. Le butin ramassé dans ces guerres leur permet d'élever de nouvelles chapelles et un autel à Deir-el-Bahari. Sur ces entrefaites, Thoutmès Ier meurt, fait qu'atteste un monument conservé à Turin, où Thoutmès II est représenté adorant son père défunt[2]. D'après un texte récemment découvert à Karnak[3], nous savons qu'après la mort de son père, Thoutmès II, sentant sa situation diminuée, appela comme collaborateur, non point Hatshopsitou, mais le mari dédaigné de celle-ci, Thoutmès III. Ce gouvernement à deux dura jusqu'à la mort de Thoutmès II qui se produisit vers l'an 9, deux ans et demi après son avènement.

*
* *

Ce fut le signal d'un second retour au pouvoir de Hatshopsitou, qui cette fois fut définitif. Voici

1. D'après les biographies d'Anna et d'Ahmes, et une inscription d'Assouan. Cf. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 47-52.
2. Lepsius, *Auswahl*, pl. 11.
3. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 235.

en quels termes un contemporain, Anna, définit la situation à la mort de Thoutmès II : « Le roi monta au ciel et se réunit aux dieux; son fils (c'est-à-dire son successeur Thoutmès III[1]) se tint à sa place comme roi des deux terres; il régna sur le trône de celui qui l'a engendré. Sa sœur, la femme divine Hatshopsitou, faisait les affaires du pays des deux terres d'après ses propres plans. L'Égypte travaillait en courbant la tête pour elle, l'excellente graine divine sortie du dieu. Elle était le câble qui sert à haler le Nord, le poteau où l'on amarre le Sud; elle était la drosse parfaite du gouvernail du Nord, la maîtresse qui donne les ordres, dont les plans excellents pacifient les deux terres quand elle parle[2]... »

Cette définition du nouveau pouvoir de la reine est absolument confirmée par les tableaux du temple de Deir-el-Bahari, dont, à partir de l'an 9, la reine reprend la construction. La situation redevient ce qu'elle était avant la coalition de Thoutmès Ier et Thoutmès II; tous les honneurs sont pour la reine; quant à Thoutmès III, il n'apparaît que très rarement dans la décoration

1. Sens proposé par Sethe, *l. c.*, 7, et Breasted, *A. R.*, II, p. 142.
2. Biographie d'Anna; voir aussi l'inscription de Karnak. (Breasted, *Ancient Records*, II, p. 142 et 235.)

du temple, et toujours au second rang, ou dans un rôle subalterne.

Comment s'expliquer, dès lors, que Thoutmès III ait rappelé Hatshopsitou? Certainement le parti légitimiste a dû lui forcer la main une deuxième fois. Et ce parti, dont nous n'avons pu jusqu'ici que deviner la présence, entre en scène à ce moment pour nous. Les chefs nous en sont connus et nous les voyons figurer sur les murs de Deir-el-Bahari. Ce sont :

Senmout, l'architecte du temple, dont nous possédons deux statues à lui octroyées par la reine; il dirigeait tous les travaux de construction, à Deir-el-Bahari, Karnak, Louxor, etc. La reine lui confia l'éducation de sa fille Neferoura, qu'il tient en son giron sur la statue actuellement conservée à Berlin. Il fut plus tard administrateur des biens de la princesse Neferoura et un des intendants de l'immense domaine d'Amon[1] (Pl. VI, 1).

Nehsi, qui était porteur du sceau royal, ami unique, chef trésorier. Il partagea avec Senmout le commandement de l'expédition au pays de Pount[2].

Thoutii, qui gérait les finances du royaume, en tant que « chef de la maison de l'or et de l'argent[3] ».

1. Cf. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 363.
2. *Ancient Records*, II, p. 290.
3. *Ancient Records*, II, p. 369.

Hâpousenb, grand-prêtre d'Amon, chef des prophètes du Sud et du Nord, et, en même temps, grand vizir; il concentrait entre ses mains les pouvoirs civils et sacerdotaux[1].

Tels étaient les chefs de la *camarilla* qui fit triompher Hatshopsitou; ils prirent tous une part prépondérante aux événements qui suivirent la restauration de l'an 9. Le temple de Deir-el-Bahari nous a gardé la description d'un de ces hauts faits, qui paraît avoir frappé le plus les contemporains, une expédition maritime au pays de Pount.

C'était une région peu connue, qui s'étendait sur les deux rives de la mer Rouge[2]; peut-être faut-il la placer à la hauteur de Souakim et de Massaouah. On disait en Égypte que les aromates, l'encens, la myrrhe, les bois précieux, l'or et toutes les richesses de la terre se rencontraient à foison dans ce paradis terrestre, patrie des dieux Horus et Hathor, « terre divine ». Pour les Égyptiens, Pount représentait un pays mi-réel, mi-fabuleux d'où l'on croyait vaguement que la race, hommes et dieux, tirait son origine. Sous l'Ancien Empire et au temps du premier empire thébain[3], plusieurs expéditions y avaient été

1. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 388.
2. Mariette, *Deir-el-Bahari*, pl. 5.
3. *Ancient Records*, II, p. 102.

envoyées pour en ramener de l'or, des épices, des aromates. C'est certainement par reconnaissance envers les dieux Amon et Hathor, dont les prêtres s'étaient faits les défenseurs de ses droits, que Hatshopsitou, à peine réinstallée sur le trône,

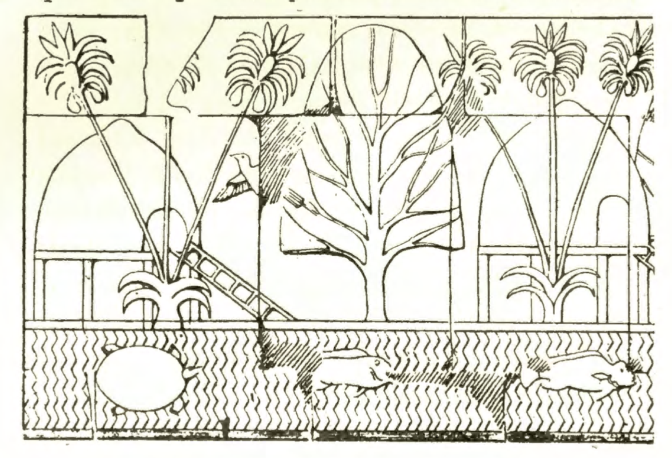


FIG. 5. — UN VILLAGE AU PAYS DE POUNT [1].

envoya ses agents les plus fidèles, Senmout, Nehsi et Thoutii, en expédition à Pount (fig. 5).

Les dieux avaient, en effet, manifesté leur désir à ce sujet. Un jour « les prières du souverain montèrent jusqu'au trône du maître de Karnak et on entendit un ordre dans le sanctuaire, un mandement de Dieu lui-même à l'effet d'explorer

1. Davis et Naville, *The tomb of Hatshopsitu*, p. 32.

les voies qui mènent à Pount, de parcourir les chemins qui conduisent aux Échelles de l'Encens ». — « Je t'ai donné Pount, dit ailleurs le dieu, personne ne connaissait la route jusqu'aux terres des dieux, personne n'était monté aux Échelles de l'Encens, personne des Égyptiens; mais on en avait entendu parler de bouche en bouche dans les récits des gens d'autrefois. »

L'escadre, composée de cinq navires, fut reçue à merveille par le chef du pays de Pount, Parihou et sa femme Ati[1] (fig. 6); les Égyptiens offrirent en présents « le pain, la bière, du vin, de la viande, des légumes, toutes les choses de l'Égypte ». En échange, Senmout fit charger sur les bateaux trente et un arbres à encens et « des monceaux de gommes aromatiques, de l'ébène, des ivoires, de l'or vert, des bois précieux, de l'encens, de la poudre d'antimoine, des singes, des lévriers, avec des peaux de léopard du Sud, et des gens du pays avec leurs enfants ». Quand l'expédition fut de retour à Thèbes, on transplanta les arbres dans les cours du temple qui devint « le jardin

1. On notera que Parihou porte un boumerang à la main, un collier au cou, un poignard passé dans la ceinture et que sa jambe droite est revêtue d'anneaux métalliques (en or, peut-être, à cause de leur couleur jaune). Sa femme et sa fille (figurée

d'Amon ». Tous les produits du pays de Pount furent présentés aux dieux. « La reine donna un boisseau de vermeil afin de jauger les amas de gomme, la première fois qu'on eut le bonheur de mesurer les aromates pour Amon et de lui présenter les merveilles que le Pount produit. Thot

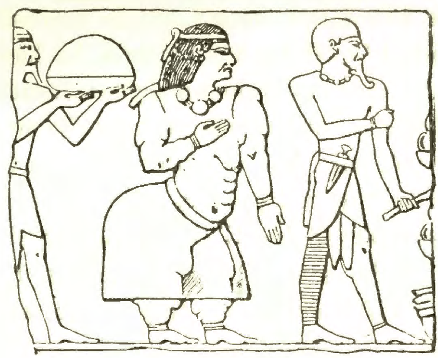


FIG. 6. — LE CHEF PARIHOU ET SA FEMME ATI [1].

nota les quantités par écrit... Sa Majesté elle-même en prépara de ses propres mains une essence embaumée pour tous ses membres; elle exhala l'odeur de la rosée divine, son parfum perça jusqu'au Pount, sa peau en fut comme pétrie d'or, et son visage en brilla à l'égal des étoiles dans la salle des fêtes, à la face de la terre entière[2]. »

1. Davis et Naville, *The tomb of Hatshopsitu*, p. 36.
2. Traduction de Maspero. Cf. *Histoire*, II, p. 245 sqq., et *Études de Mythologie et Archéologie*, IV, p. 93 sqq.

Les fêtes qui suivirent l'expédition de Pount marquèrent comme l'apothéose de la reine et firent la gloire du temple de Deir-el-Bahari. Dans les années qui lui restaient à vivre (nous les comptons jusqu'à l'an 20)[1], la reine poursuivit la décoration du temple, mais n'en termina jamais les travaux. Elle laissa, dans l'état de mutilation où Thoutmès Ier et II les avaient mis, les bas-reliefs des premières années de son règne; elle ne songea point à les restaurer, pas plus qu'elle ne persécuta la mémoire de son père ni de son frère en leur rendant le mal pour le mal et en martelant leurs noms et effigies. C'est dans la sérénité et la gloire qu'elle semble avoir vécu ses dernières années. Son fidèle serviteur, Hâpousenb, se chargea de lui creuser un tombeau dans la « vallée des rois », qui est située de l'autre côté de la muraille qui surplombe le temple. C'est un hypogée obliquement creusé, qui descend profondément, et dont le caveau se trouve à trois cents mètres de l'orifice. Il a été déblayé par M. Davis en 1904 et l'on y trouva, vides de leur contenu, les deux beaux sarcophages et la boîte à canope de Thoutmès Ier et de la reine sa fille[2]. La momie du roi

1. D'après une expédition au Sinaï, datée de l'an 20 du règne commun. (Petrie, *Sinaï*, p. 19.)
2. Davis et Naville, *The tomb of Hatshopsitu*.

avait déjà été retrouvée dans le « puits de Deir-el-Bahari »; celle de Hatshopsitou serait-elle une des deux momies de femme sans inscription qu'on n'a pu encore identifier? Jusqu'à présent, il n'y a pas de réponse à ce problème. L'Égypte nous cache la dépouille mortelle de Hatshopsitou.

Ce cadavre aurait-il été sacrifié aux rancunes et aux vengeances des ennemis? Thoutmès III, à partir de l'an 9, avait été réduit à une condition très humiliante; dans les bas-reliefs de l'expédition de Pount, qui ont exalté si haut la gloire de sa sœur-épouse, il n'est nommé et il n'est représenté qu'une fois, offrant l'encens, qu'il n'a pas même conquis, aux dieux de la reine. Mais, après la mort de Hatshopsitou, lui et son parti prirent une éclatante revanche. Le temple de Deir-el-Bahari subit à nouveau la rage des iconoclastes; toutes les inscriptions et les bas-reliefs où paraissait la reine furent livrés au marteau; on n'épargna que les scènes du pays de Pount, celles du moins où la reine n'est pas figurée. De même les tombeaux des fidèles partisans de la reine, Senmout, Nehsi, Thoutii, Hâpousenb furent complètement mis à sac. Et Thoutmès III, libre enfin de manifester son énergie personnelle et son initiative, partit dès l'an 22 pour ses expéditions

fameuses de Syrie qui devaient faire de lui le plus grand conquérant égyptien.

*
* *

Telle serait l'existence aux péripéties tragiques que les murailles dévastées de Deir-el-Bahari ont permis de reconstituer. La vérité en histoire n'est pas facile à discerner à travers les mensonges officiels, les erreurs involontaires, les interprétations intéressées. Le temple de Deir-el-Bahari ressemble à un manuscrit palimpseste dont on déchiffre laborieusement l'écriture ancienne sous le texte qui la recouvre. Il a fallu l'effort patient de plusieurs savants pour ressusciter cette reine oubliée par les listes royales[1]. Notre histoire ne présente-t-elle pas des figures aussi énigmatiques : voyez notre Louis XVII, qui, au rebours de Hatshopsitou, est compté dans la chronologie, mais n'a jamais régné !

Faut-il dire que Hatshopsitou fut une grande reine? Nous pouvons le supposer. Elle apparaît douée d'énergie, de patience et de souplesse et semble être l'ancêtre lointaine de cette lignée

1. Éd. Naville n'admet pas la plupart des péripéties que K. Sethe retrouve dans la carrière royale de Hatshopsitou. Cf. Davis et Naville, *The tomb of Hatshopsitu*.

d'habiles souveraines telles que les Catherine, les Élisabeth, les Marie-Thérèse, qui surent, en dépit des difficultés, se maintenir sur le trône, sévir et pardonner. Elle semble avoir eu toutes les qualités d'un Pharaon et sans doute ne lui reprochait-on que d'être une femme. Si cela lui valut d'être rayée des annales officielles, nous réparons l'oubli des Égyptiens, en admirant à Deir-el-Bahari, dans ce qui survécut de son œuvre, la première femme qui régna.

LA RÉVOLUTION RELIGIEUSE
D'AMÉNOPHIS IV

II

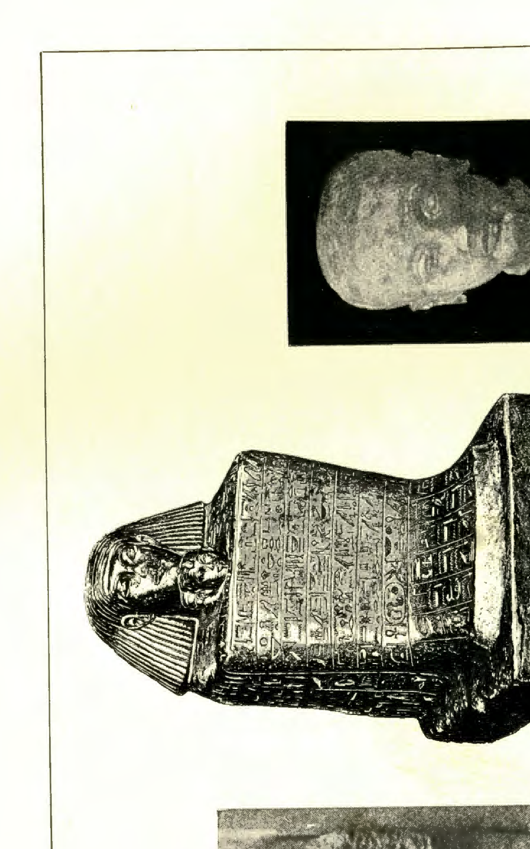
LA RÉVOLUTION RELIGIEUSE D'AMÉNOPHIS IV

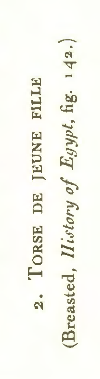
Aménophis IV, qui régna vers 1370 avant J.-C., est de tous les Pharaons égyptiens celui dont la physionomie est la plus curieuse, la plus énigmatique aussi, bien que de nombreux monuments nous soient parvenus de lui. Dans ce pays d'Égypte où la tradition est toute-puissante, parmi ces Égyptiens « les plus religieux de tous les hommes », Aménophis IV a conçu et réalisé une révolution religieuse; il s'est séparé du grand dieu national Amon-Râ pour lui substituer le dieu Aton, dont il a imposé le culte à la cour, aux prêtres, au peuple d'Égypte et à ses sujets étrangers.

Rompre les relations entre l'État et la caste sacerdotale qui gère la religion d'État fut une

œuvre ardue dans tous les pays et dans tous les temps; mais combien cette révolution offrait de difficultés particulièrement en Égypte! Aménophis IV, de même que tous les Pharaons ses ancêtres (nous l'avons vu à propos de Hatshopsitou), était considéré comme le fils et l'héritier des dieux, et, en particulier, comme le successeur d'Amon-Râ, dieu patron de Thèbes, devenue la capitale de l'Égypte au temps du Nouvel Empire. Sur les murs des temples, on gravait les scènes traditionnelles qui attestaient la procréation du roi par le dieu [1]. A Louxor, par exemple, on représenta l'union charnelle d'Amon avec la reine Moutemouâ, mère d'Aménophis III, le propre père de notre roi révolutionnaire. Les mois de la grossesse révolus, la reine accouchait avec le secours des déesses, et Amon, prenant dans ses bras le petit roi, le reconnaissait comme son fils et le consacrait son héritier [2]. Sur la naissance d'Aménophis IV on composa très probablement des tableaux pareils, on disait, on croyait chose semblable; c'était la garantie de l'origine divine du Pharaon et de son droit à gouverner les hommes.

1. Voir plus haut, p. 21.
2. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 50 sqq.





1. Senmout, l'architecte de Deir-el-Bahari (Maspero, *Hist.*, *II*, p. 245.)
2. Torse de jeune fille (Breasted, *History of Egypt*, fig. 142.)
3. Une fille de Khounaton (Berlin.)

Rois et Dieux d'Égypte.

Pl. VI.



D'autre part, à cette époque, fin de la XVIIIe dynastie, Amon avait acquis des droits nouveaux à la reconnaissance des rois. Deux siècles à peine s'étaient écoulés depuis l'époque où les Pasteurs, venus d'Asie, occupaient encore le Delta et la moyenne Égypte, maîtrisant les villes, pillant les campagnes, et ruinant les temples des dieux indigènes au profit de leurs divinités : Bâal l'asiatique et Soutekhou le grand guerrier. C'est par le secours d'Amon que les petits rois thébains de la XVIIe dynastie avaient pu commencer la guerre d'indépendance, pousser peu à peu tous les Pasteurs hors de l'Égypte jusqu'à ce qu'Ahmès Ier les expulsât définitivement. Par la suite, si Thoutmès Ier et Thoutmès III purent conquérir les Échelles de Syrie, traverser le Liban, passer l'Oronte, atteindre aux rives de l'Euphrate, si leurs successeurs, les Aménophis, tenaient sous leur protectorat la Syrie et la Palestine au Nord, la Nubie au Sud, n'était-ce point parce qu'Amon combattait avec le Pharaon et guidait dans la mêlée les archers et les chars d'Égypte? Les récits officiels de ces campagnes, gravés sur les murs de Karnak et de Louxor, attestaient, du moins, que ces victoires étaient les exploits d'Amon, que les pays captifs étaient les prisonniers d'Amon et que tous les tributs prélevés en Syrie et en Nubie

venaient grossir les trésors d'Amon. Le dieu thébain, enrichi et fortifié par tant de victoires, était devenu le dieu national, le dieu de la revanche contre les Asiatiques.

Père des Pharaons, conquérant de l'étranger, Amon était en outre le dieu qui, par l'intermédiaire de ses prêtres, assurait la force et l'autorité du roi dans le gouvernement intérieur de l'Égypte. Après le glorieux règne de Thoutmès I[er], des querelles dynastiques avaient affaibli la maison royale; on avait vu des Pharaons chassés du trône, supplantés par une femme, la reine Hatshopsitou, puis rappelés, bannis de nouveau, et enfin triomphants. Les grands-prêtres d'Amon avaient présidé à ces intrigues, donnant tour à tour et retirant leur appui. Ainsi étaient-ils devenus de véritables maires du palais, disposant du pouvoir civil comme des fonctions religieuses. Au temps de Hatshopsitou [1], le prince Hâpousenb, sous Aménophis III, Phtahmes, avaient cumulé les fonctions de « prophète en chef d'Amon, directeur de tous les prophètes du Sud et du Nord, directeur de la ville de Thèbes, vizir de l'Égypte entière [2] ». Un tel pouvoir temporel

1. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 160. — Voir plus haut, p. 36.
2. Statuette de Phtahmes, publiée par Legrain, ap. *Recueil*, XXIX, p. 83; cf. la stèle de Lyon, publiée par Devéria, *Œuvres*, dans la *Bibliothèque Égyptologique*, t. IV, p. 84.

et spirituel, concentré dans la même main, voilà qui était éminemment dangereux pour le Pharaon! On sait comment finissent ces situations ambiguës, où le serviteur prend le pas sur le maître, l'évince peu à peu du gouvernement pour s'installer un beau jour sur son trône. Ainsi se passèrent les choses en Égypte, quelques siècles plus tard, à la fin de la XX[e] dynastie. Ce sont les prêtres d'Amon qui devinrent les Pharaons. Cette révolution sacerdotale était déjà dans l'air à la fin de la XVIII[e] dynastie; mais Aménophis IV fut l'homme qui changea le cours prévu des choses : il ne permit point aux prêtres d'Amon de détrôner les rois; ce fut lui qui tenta de détruire le sacerdoce d'Amon, en supprimant à la fois les prêtres et le dieu.

*
* *

L'homme qui osa se mesurer avec ce puissant Amon était-il donc un de ces colosses dont la force physique et le tempérament combatif expliquent la vigueur morale et l'ascendant personnel? Nullement : Aménophis IV était un adolescent de taille moyenne, à l'ossature grêle, aux formes arrondies et efféminées. Les sculpteurs du temps nous ont rendu fidèlement ce corps d'androgyne dont les seins proéminents, les hanches trop

larges, les cuisses trop galbées, ont un aspect équivoque et maladif. La tête n'est pas moins singulière, avec son ovale très doux, le pli des yeux un peu obliques, le dessin amolli d'un nez long et fin, la saillie d'une lèvre inférieure proéminente, le crâne à la fois arrondi et fuyant; elle se penche comme si le cou était trop faible pour la supporter (Pl. VII, 1). L'ensemble donne l'impression d'un individu affiné, mais aveuli; c'est physiquement un Pharaon fin de race. On s'est demandé si ce roi à crâne hydrocéphale pouvait être le produit de deux Égyptiens de bonne souche. La mère du roi, Tii, femme préférée d'Aménophis III, était de naissance vulgaire; son père Iouàa et sa mère Touàa portent des noms où l'on a cru reconnaître quelque assonance sémitique[1]. L'idée est donc venue à bien des savants qu'Aménophis IV, par sa mère Tii, avait dans les veines du sang sémitique[2].

Mais en 1905, M. Théodor Davis a eu la bonne fortune de déblayer à Thèbes le tombeau intact du père et de la mère de la reine Tii. Or, « tous les objets qui sortirent de l'hypogée sont du plus

1. De nombreux scarabées, qu'Aménophis III fit graver à l'occasion de son mariage avec Tii, donnent les noms de ses père et mère (cf. Maspero, *Histoire*, II, p. 315). Ces noms sont bien d'origine égyptienne, comme l'a démontré Maspero, ap. *Recueil de travaux*, III, p. 128.

2. On a parfois mis en doute que Tii fût la mère d'Aménophis IV (Wiedemann, ap. *Proceedings* S, B. A., XVII, p. 156); mais les lettres de la correspondance d'El-Amarna désignent Aménophis IV comme fils de Tii (Petrie, *History of Egypt*, II, p. 209). Sur cette correspondance, voyez A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 49 et suiv.

beau style égyptien, et aucun ne dénote la moindre trace d'influence étrangère... les momies elles-mêmes ne peuvent fournir aucun renseignement positif[1] ». Touàa présente le pur type égyptien; Iouàa a le visage orné d'un grand nez busqué, sans courbure sémitique caractérisée[2].

Il semblerait donc que les parents de Tii aient été de bonne souche égyptienne; mais voici que sur un document récemment découvert[3] Iouàa est qualifié « prince du Zahi », c'est-à-dire de la région du Liban. Si l'inscription, qui offre certaines bizarreries, est authentique, Aménophis IV pourrait être petit-fils d'un Sémite. Cela n'expliquerait en rien l'étrangeté de sa physionomie. Il a fallu une déformation spécifique, congénitale ou acquise, pour donner au crâne du roi les lignes d'une tête d'hydrocéphale. Quant à expliquer par l'influence du sang sémitique la doctrine à tendance monothéiste d'Aménophis IV, c'est préjuger tout d'abord l'originalité réelle de

1. Legrain, *Thèbes et le schisme de Khouniatonou*, p. 13 (ap. *Bessarione*, XI, 1905).

2. Cf. Catalogue du Musée du Caire, *Tomb of Yuaa and Thuia*, 1908, pl. LVII-LX et frontispice.

3. Coupe de terre émaillée, publiée par Hall, ap. *Proceedings Biblical Archaeology*, t. XXXV, p. 63 (1913).

cette doctrine. Nous verrons plus loin que cette originalité est contestable, et que la réforme s'explique sans nul besoin d'influence étrangère.

D'ailleurs, si le type physique d'Aménophis IV est celui d'un dégénéré, son esprit n'était nullement décadent. Les hymnes religieux composés par lui témoignent d'une intelligence mystique, d'une sensibilité très vive qui s'étendait à toute la nature. Nous savons, par les tableaux du temps, qu'il adorait la vie de famille; sa mère Tii, sa femme, et même ses quatre filles, apparaissent partout à ses côtés. Aménophis IV semble avoir été d'un caractère simple et bon, d'un esprit subtil, tenace et systématique. Ce rêveur et ce mystique allait jusqu'au bout de ses idées et se portait rapidement aux résolutions extrêmes.

*
* *

Dès le début de son règne, Aménophis IV se trouva en présence du dieu, Amon de Thèbes, dont le clergé était devenu par trop puissant.

Une réaction s'imposait. L'an 6 du règne[1], Thèbes n'est plus capitale. La « cité d'Amon » est devenue la « cité d'Aton »; les biens du dieu thé-

1. Lepsius, *Denkmäler*, III, 110, *b*.

bain ont été confisqués au profit du dieu Aton; le grand-prêtre d'Amon et tout le sacerdoce amonien n'existent plus, puisque le culte d'Amon est interdit sur tout le territoire d'Égypte. Le nom même d'Amon ne doit plus être prononcé; il ne peut plus être écrit sur pierre ou sur papyrus, et comme, à défaut du présent, le passé rappelait ce nom sur des milliers de monuments, le roi réformateur entreprit une destruction méthodique non des monuments, mais du nom du dieu Amon. Sur tous les murs, au flanc des colonnes, au sommet des obélisques, au fond des tombeaux, partout des iconoclastes, messagers du roi, exercèrent leurs yeux à dépister les hiéroglyphes condamnés, pour marteler impitoyablement le nom d'Amon et celui de Mout, sa déesse parèdre. Marteler le nom du dieu, c'était tuer son âme[1], anéantir son *Ka*, détruire ses titres de propriété, annuler ses victoires et ses conquêtes. C'était refaire une histoire d'Égypte où la gloire des hauts faits accomplis serait laissée à leurs vrais auteurs, les Pharaons, et non pas rapportée au dieu orgueilleux qui se disait leur père et leur inspirateur. Enfin, pour bien marquer sa rupture

1. Cf. Lefébure, *La vertu et la vie du Nom, en Égypte*, ap. *Mélusine*, VIII, n° 10 (1897), p. 229-231. « Le martelage du nom était un véritable meurtre...; on martelait le nom des personnages condamnés ou disgraciés.... »

complète avec un passé abhorré, le roi changea son nom d'*Aménophis* en celui de *Khounaton* « celui qui plaît au dieu Aton [1] ».

Il y eut probablement une résistance acharnée de la part du sacerdoce d'Amon. Mais nous n'en connaissons pas les péripéties. Beaucoup plus tard, lorsque, après la mort du roi réformateur, les prêtres d'Amon, redevenus puissants, célébrèrent les mérites de Toutânkhamon, qui les rétablit dans leurs privilèges, voici comment était décrit l'état de l'Égypte après la révolution :

« Le monde était comme au temps du chaos, les biens des dieux étaient dévastés depuis Éléphantine jusqu'au Delta; leurs sanctuaires allaient à la male heure et les champs à la ruine; les mauvaises herbes y poussaient; les magasins étaient pillés et les enclos sacrés, livrés aux passants. Le monde était souillé; les dieux s'en

1. Le sens de ce nom a été rétabli récemment par Sethe (*Aegyptische Zeitschrift*, XLIV, p. 117). M. Schaefer remarque que le roi Ménephtah Siphtah prendra un nom construit sur le même type : *Khounrâ*, « celui qui plait à Râ ». Comme le montre Sethe, *Khounaton* signifie à peu près par rapport à Aton ce que spécifiait Aménophis par rapport à Amon : « repos, paix d'Amon ». Il serait plus exact de transcrire : *Ikhounaton*, *Ikhoutaton*.



1. Aménophis IV - Khounaton
(Buste du Louvre.)



2. Pavé peint du palais d'El-Amarna
(Petrie, *Tell el Amarna*.)

allaient, tournant le dos aux hommes, le cœur dégoûté de leurs créatures...[1]. »

Ce tableau est fort exagéré. Là où le texte parle *des dieux*, il faut entendre *le dieu* Amon. La détresse d'un seul dieu et d'un seul culte n'impliquait pas la ruine des autres divinités ni des autres sacerdoces[2]. C'était contre l'omnipotence écrasante d'Amon de Thèbes que le roi s'était insurgé, et, à sa place, il avait installé une divinité plus ancienne, moins locale, plus populaire peut-être, ce dieu *Aton*, dont maintenant le nom servait à désigner le roi et la capitale de l'Égypte.

Aton 𓇋𓏏𓈖𓇳 est le disque solaire; c'est la forme tangible et visible de Râ, le Soleil, le plus ancien peut-être et le plus populaire des dieux égyptiens. On le représente sous la forme d'un disque dont un uræus lové décore le centre; les rayons du disque tombent jusqu'à terre comme des bras munis de mains; et ces mains prennent les offrandes sur les autels, tendent le signe de vie

1. Legrain, *La grande stèle de Toutânkhamon*, ap. *Recueil*, XXIX, p. 167.

2. C'est une question encore discutée de savoir si Khounaton a proscrit le culte des dieux autres qu'Amon. Breasted remarque que dans le tombeau de Ramose, et ailleurs, on a soigneusement martelé non seulement le nom d'Amon, mais le mot « dieux ». (*Zeitschrift*, XL, p. 109.) Voyez cependant ce qui est dit plus bas, p. 66.

aux narines du roi, le tiennent embrassés, lui et les siens[1]. En un mot, Aton devient pour Khounaton ce qu'était Amon pour les Aménophis : un dieu bienfaisant, un dieu père. Mais ce n'est plus un dieu tyran.

Le roi s'est en effet bien gardé de reconstituer pour le service d'Aton un sacerdoce sur le type du clergé thébain. Aton est originaire d'Héliopolis comme Râ, et son grand-prêtre porte le même titre : *our maa*, « grand voyant », que celui de Râ. Mais le roi n'a pas voulu confier à la vieille ville sacerdotale d'Héliopolis la garde du nouveau culte. C'est dans une ville neuve *Khoutàton*, « l'horizon d'Aton », la moderne El-Amarna, sur la rive droite du Nil, entre Memphis et Thèbes, qu'il a fondé le temple, à obélisque central, consacré au dieu Aton. En Nubie, près de la troisième cataracte, il bâtit une autre ville, Gem-Aton, et en Syrie, une cité dont le nom ne nous est pas connu; toutes deux servent de capitales, en pays conquis, au nouveau dieu d'État[2]. Quant

1. La représentation du « disque rayonnant » qui est caractéristique des monuments d'Aménophis IV, n'est cependant pas une innovation personnelle de ce roi. Le disque rayonnant est déjà figuré sur des monuments de son père Aménophis III. (Lepsius, *Denkmäler*, III, 91, *g*.) Après Aménophis IV, l'usage de ce motif décoratif disparaît complètement.

2. Breasted, *History of Egypt*, p. 364, et *Aeg. Zeitschrift*, XL, p. 106 sqq.

aux biens nécessaires à l'entretien du clergé et du dieu, le roi les administre lui-même, car il est « prophète en chef de Râ-Harmakhis[1] » et « grand voyant d'Aton ». — Ce double titre est fort intéressant en ce qu'il montre l'unité matérielle des cultes d'Harmakhis et d'Aton, et la fusion entre les mains du roi de la double administration des biens temporels. Nous savons, d'ailleurs, par une statuette du Musée de Turin, que les rapports entre la famille d'Aménophis IV et le sacerdoce d'Héliopolis étaient anciens. Un frère de la reine Tii, l'oncle par conséquent du roi réformateur, était déjà « grand voyant dans Héliopolis » en même temps que « deuxième prophète d'Amon[2] ». En cette qualité de chefs du sacerdoce héliopolitain et atonien, l'oncle et le neveu géraient les biens de mainmorte institués pour Aton, et les biens d'Amon confisqués au profit d'Aton. C'est une sécularisation des biens amoniens, une reprise de possession des terres sacerdotales qu'a opérées le roi. Pourtant, à la fin de son règne, le Pharaon délègue à son plus dévoué confident, Merirâ[3], la charge de

1. Lepsius, *Denkmäler*, III, 110, *i*.

2. L. Borchardt, *Ein Onkel Amenophis III als Hoherpriester von Heliopolis*, ap. *Aegyptische Zeitschrift*, XLIV, p. 97.

3. Breasted, *History* p. 367

grand-prêtre et grand voyant d'Aton[1]; mais il a bien soin de ne point lui départir de fonctions civiles, et de l'isoler dans ses pouvoirs religieux en confiant à d'autres[2] l'administration financière et judiciaire de l'Égypte. Le grand-prêtre d'Aton est ramené au rôle primitif de délégué et subordonné du roi; le danger a cessé qu'il ne devienne jamais un maire du palais trop puissant.

Non seulement le Pharaon reprend pour son compte la gestion des biens du nouveau dieu, mais il organise et formule la doctrine. La révolution qu'il a réalisée n'est pas seulement politique et économique. Après avoir remis la main sur le sacerdoce et les biens de main-morte, il prétend modeler les âmes et orienter la foi vers un idéal plus humain.

Il est probable que, pour arriver à ses fins, le roi couvrit la terre d'Égypte de temples, dédiés à Aton. De ces édifices (qui ont été détruits presque partout après la mort du roi), il ne reste guère que des débris à Thèbes, Hermonthis, Memphis, Héliopolis[3], mais la capitale du culte

1. Breasted, *Ancient Records*, II, p. 405.
2. Le plus puissant d'entre eux fut le vizir Ramose (Breasted, *Ancient Records*, II, p. 385 sqq.) qui n'est pas grand-prêtre d'Aton.
3. Voir les textes cités par Breasted, *Aegyptische Zeitschrift*, XL, p. 111.

d'Aton, précisément parce qu'elle fut abandonnée par les successeurs du roi réformateur, nous a gardé des ruines où l'on reconnaît les traces des palais et des temples[1], et surtout des tombeaux où les favoris de Khounaton nous ont représenté le roi dans ses rapports avec eux. Nous y voyons le roi visitant ses sujets, les recevant à son palais, paraissant au balcon pour leur jeter des couronnes, des colliers, qui sont autant de marques de sa faveur royale; et cette faveur, il la réserve surtout à ceux « qui ont bien écouté ses paroles et qui ont compris et pratiqué sa doctrine[2] ». Dans plusieurs tombeaux, les favoris, pour montrer leur zèle, ont reproduit les strophes des hymnes composés par le Pharaon lui-même en l'honneur d'Aton. Ces hymnes sont pour nous des textes d'une importance unique et inappréciable. En les traduisant, nous apprenons à connaître l'esprit large, enthousiaste, mystique qui animait le roi et qui a présidé à l'établissement du culte d'Aton.

1. Petrie, *Tell el Amarna*, 1894; cf. Davies, *The Rocks tombs of el Amarna*, I-VI, 1902-1908; et Bouriant, Legrain, Jéquier, *Monuments pour servir à l'histoire du culte d'Atonou*, I, 1903. Les fouilles ont été reprises à El-Amarna par M. L. Borchardt, et ont mis à jour, en 1913 et 1914, de nouveaux chefs-d'œuvre.
2. Breasted, *History*, p. 367.

HYMNE DE KHOUNATON[1]

Adoration d'Harmakhis qui se lève dans l'horizon en son nom d' « Ardeur du disque solaire... » par le roi Khounaton et la reine Nefer-Neferiou-Aton.

Il dit :

Tu te lèves bellement dans l'horizon du ciel, ô Aton, initiateur de la vie.

Quand tu t'arrondis à l'orient, tu remplis la terre de tes beautés (rayons).

Tu es charmant, sublime, rayonnant haut par-dessus la terre. Tes rayons enveloppent les terres et tout ce que tu as créé. Puisque tu es Râ (créateur), tu conquiers ce qu'elles donnent et tu lies des liens de ton amour. Tu es loin, mais tes rayons sont sur (touchent) la terre. Quand tu es au ciel, le jour accompagne tes pas.

Nuit :

Quand tu te reposes dans l'horizon occidental[2], la terre dans les ténèbres est comme ces morts couchés dans leurs caveaux, la tête bandée, les narines bouchées, les yeux sans regard (l'œil ne voit pas son second); on peut voler tous leurs biens, même ce qui est sous leur tête, sans qu'ils le sentent. Alors tout lion sort de sa caverne, tout serpent pique; il fait noir comme dans un four, la terre se tait. Celui qui a créé tout cela repose en son horizon.

1. Breasted, *De hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis* (1894). Cf. U. Bouriant, G. Legrain, J. Jéquier, *Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Égypte*, t. I (1903).

2. J'utilise ici la traduction donnée par Maspero, *Histoire*, II, p. 322.

Jour, Humanité :

L'aurore vient, tu poins à l'horizon, tu rayonnes comme Aton en son jour; les ténèbres s'enfuient quand tu lances tes traits, les deux terres sont en fête. Les hommes s'éveillent, sautent sur leurs pieds, c'est toi qui les fais se dresser; ils se lavent les membres, prennent leurs vêtements; leurs mains adorent ton lever, la terre entière vaque à ses travaux.

Animaux :

Tous les animaux s'installent dans leurs pâturages, les arbres et les plantes croissent, les oiseaux volent dans les fourrés, les ailes droites en l'adoration de ton double, les bestiaux bondissent[1]. Tous les oiseaux qui étaient gîtés revivent quand tu te lèves pour eux.

Eau :

Les bateaux descendent et remontent le fleuve, car toute voie s'ouvre à ton apparition; les poissons du fleuve sautent vers toi, tes rayons pénètrent jusqu'au fond de la mer.

Hommes et animaux :

C'est lui qui suscite le germe des femmes et qui crée la semence chez les hommes, lui qui fait vivre l'enfant dans le sein de sa mère, lui qui calme l'enfant pour qu'il ne pleure pas, il le nourrit par le sein (de sa mère), il donne les souffles pour animer tout ce qu'il crée. Quand l'enfant tombe du sein, au jour de sa naissance, tu ouvres sa bouche pour les paroles, et tu satisfais à ses besoins.

Quand le poussin est dans l'œuf — un caquet dans la pierre — tu lui donnes les souffles à l'intérieur de la coquille pour le faire vivre. — Quand tu as fait qu'il se soit

1 Voir l'illustration de ce passage à la pl. VII, 2, fragment du pavé des palais d'El-Amarna.

développé dans l'œuf au point de le crever, il sort de l'œuf pour crier son existence, et il marche sur ses pattes dès qu'il sort.

Combien sont nombreuses tes œuvres! Tu as créé la terre dans ton cœur (alors que tu étais tout seul), la terre avec les hommes, les bestiaux grands et petits, tout ce qui existe sur terre et marche de ses pieds, tout ce qui vit en l'air et vole de ses ailes, les pays étrangers, la Syrie, la Nubie, l'Égypte [1].

Tu mets chaque homme à sa place, créant ce qui lui est nécessaire, chacun avec son patrimoine et ses biens, avec son langage varié, sa forme et sa couleur de peau particulière. Toi le maître du choix, tu as distingué (de nous) les races étrangères.

Tu crées le Nil dans l'autre monde, tu l'amènes (sur terre) quand tu le veux pour nourrir les hommes..., tu permets que le Nil descende du ciel vers eux, tu crées sur les montagnes des lacs (grands) comme des mers, tu inondes les champs dans leurs territoires..., tu allaites chaque territoire.

Tu as fait les saisons de l'année pour faire naître tout ce que tu as créé, l'hiver pour rafraîchir (tes créatures), l'été (pour les réchauffer). Tu as créé le ciel lointain pour te lever en lui et voir de là tout ce que tu as créé, toi tout seul. Tu poins en ta forme d'Aton vivant, tu te lèves rayonnant, tu t'éloignes et tu reviens; tu as créé toutes les formes, toi tout seul, les nomes, les villes, les campagnes, les routes, les eaux. Tout œil te contemple au-dessus de lui, car tu es le disque du jour au-dessus de la terre.

Tu es dans mon cœur; il n'existe nul autre qui te comprenne, excepté moi ton fils... O toi qui, lorsque tu te

1. Il est très remarquable que, dans cette énumération, le roi ait donné la première place aux pays étrangers. Cf. p. 69-70.

lèves..., fais vivre les hommes, qui, lorsque tu te couches, les fais mourir..., élève-les pour ton fils, qui est sorti de ta chair, Khounaton.

Tous les lecteurs de l'hymne de Khounaton seront frappés par cette beauté d'inspiration et d'expression, dont nous ne cherchions pas d'exemple avant la Bible. Il est peut-être plus difficile d'attribuer à cette poésie la qualité d'*originalité* que la plupart des égyptologues lui décernent. Il est admis par eux que l'hymne gravé à Khoutaton exprime des concepts nouveaux dans la littérature théologique des Égyptiens : l'adoration d'un dieu qualifié *unique, seul*, créateur tout-puissant; l'expression d'un sentiment de la nature, qui associe à l'homme les animaux, les plantes, l'eau et la terre dans l'adoration du dieu, Providence unique de tout ce qui existe et de tout ce qui vit. Ces sentiments et leur expression sont-ils chose nouvelle en Égypte et datent-ils précisément de l'époque de Khounaton? Pour en décider, il serait nécessaire de posséder d'autres hymnes, *antérieurs* à ceux d'El-Amarna; la comparaison de ces textes et du nôtre permettrait de juger de l'originalité de celui-ci. Or la poésie religieuse avant la XVIII[e] dynastie ne se compose — jusqu'à présent — que de morceaux fort courts, petits hymnes

gravés sur des stèles funéraires, adressés généralement à Osiris ou à Râ, mais dont la rédaction extrêmement concise, vu que la place est limitée, ne donne matière à aucun développement lyrique. Il est cependant un monument qui nous a conservé un grand hymne antérieur à Aménophis IV, et jusqu'ici, on n'a pas encore songé à le comparer avec les textes d'El-Amarna. C'est une stèle de la Bibliothèque nationale qui porte un *hymne à Osiris*; elle a été gravée pour le compte d'un directeur des troupeaux, Amenemhait, dans le nom duquel le début *Amen* a été martelé à l'époque où Khounaton faisait anéantir sur tous les monuments le nom d'Amon. Comme le dit Chabas, qui a magnifiquement publié la stèle[1], « nous devons donc tenir pour certain que ce monument est antérieur à Khounaton ». Or l'hymne à Osiris, fort développé, que contient la stèle, prouve d'abord que le culte et les louanges d'Osiris, d'Isis, d'Horus, d'Atoum, de Geb[2], de Nouit, dieux dont le nom n'a nullement été martelé, ont été respectés par les fonctionnaires iconoclastes de Khounaton. Notons ensuite qu'Osiris y est adoré comme le premier des dieux, comme le créateur de tout ce qui existe, terre,

1. Ap. *Bibliothèque Égyptologique*, IX, p. 95.
2. *Geb* est la vraie lecture du nom divin jadis lu *Seb*.

eaux, plantes, animaux, hommes et dieux, comme l'Être Bon, la Providence dont les soins s'étendent à toutes les créatures et sur toutes les parties de l'univers. De cette comparaison, il résulterait, à mon avis, que la matière développée dans les hymnes de Khounaton se compose de thèmes déjà utilisés dans la littérature égyptienne et probablement bien connus de tous. « L'originalité » prêtée aux hymnes de Khounaton se réduit probablement à l'expression en rythmes nouveaux et d'un accent, — autant que nous pouvons en juger, — plus personnel, de pensers antiques.

D'autres faits confirment, nous semble-t-il, cette façon de voir. Si les hymnes antérieurs à Aménophis IV sont rarissimes, nombreux sont ceux qui nous sont parvenus dans des compilations postérieures. Or ces hymnes adressés à Amon, à Thot, à Phtah, etc., reproduisent presque littéralement un bon nombre des passages caractéristiques des hymnes à Aton : comme le dieu d'El-Amarna, Amon sera appelé l'unique, le seul, le créateur des terres, des eaux et des animaux; lui aussi a modelé de sa main puissante les races, variées par la couleur et par la langue, des êtres humains. Faut-il conclure que les hymnes à Aton ont été plagiés, dans leurs

expressions les plus remarquables, par les prêtres du dieu rival, Amon thébain? Si ces expressions étaient spéciales à la littérature atonienne, il serait bien étonnant qu'elles n'aient pas été honnies comme le culte du dieu lui-même. Nous croyons plus raisonnable d'admettre que l'école d'El-Amarna puisait ses développements à une source qui alimentait aussi les cultes rivaux. Les dieux, tour à tour prépondérants, des différentes capitales historiques furent chantés, au cours des siècles, sur les mêmes modes, avec, toutefois, des nuances d'expression correspondant à l'idéal intellectuel ou moral de l'époque où l'hymne était rédigé.

Ceci posé, il faut reconnaître que plusieurs de ces idées générales ont été développées par Khounaton avec une force et une poésie singulières.

L'intention du roi me semble avoir été partout celle-ci : proposer à l'adoration des Égyptiens non plus un dieu artificiel, particulier à une ville ni d'un caractère exclusivement national, mais un dieu incarnant une force de la nature et par là pouvant s'imposer à l'adoration universelle.

A cet effet, le roi choisit le soleil, dieu primitif de l'humanité, dont la puissance, bienfaisante aux uns, redoutable aux autres, n'apparaît nulle part plus absolue que dans les pays d'Orient. Ce dieu,

on ne le représente plus aux hommes, comme aux temps jadis, sous la forme bizarre d'un faucon héraldique (Horus ou Harmakhis); c'est un disque rayonnant qui devient le simulacre parlant de la divinité, un hiéroglyphe que tous les hommes, Égyptiens ou étrangers (même nous, modernes), sauraient lire et comprendre du premier coup d'œil.

Ce dieu, qui personnifie le mouvement, la lumière, la chaleur (en son nom d' « Ardeur qui est dans le Disque »), est véritablement le bienfaiteur et le vivificateur de tout ce qui existe. L'hymne rend à merveille, avec une ingénuité charmante, une fraîcheur d'expression et une profusion d'images qu'on sent toutes proches encore de la source poétique, les sentiments d'adoration plus ou moins consciente ou confuse qui animent hommes, bêtes, pierres et plantes vis-à-vis de celui qui dissipe la nuit, chasse les bêtes fauves, fait croître la végétation et nourrit les enfants des hommes.

De pareils sentiments sont communs à tous les peuples; aussi, pour la première fois peut-être dans l'histoire du monde, voyons-nous un roi faire appel à des étrangers, Sémites et Nubiens, récemment conquis, pour adorer, aux côtés de son propre peuple, Aton, bienfaiteur universel.

Pour la première fois la religion est conçue comme un lien qui *relie* des hommes de race, de langue, de couleur différentes. Le dieu de Khounaton ne distingue pas les Égyptiens des Barbares : tous les hommes sont au même degré ses fils et doivent se considérer comme frères.

Il y a donc au centre du monde une Énergie vivifiante et pondératrice qui, vis-à-vis des êtres vivants, joue le rôle de Providence. Cette énergie est à la fois Chaleur et Pensée. De telles idées étaient dans l'air à cette époque, et l'on connaît un texte, dont la rédaction semble ancienne, où le dieu Phtah, qualifié comme l'est ici Aton, est appelé : « l'intelligence et la langue des dieux, source des pensées de tout dieu et de tout homme et de tout animal[1] ».

Ainsi ce dieu dans l'intimité de qui vit le roi, « que lui seul, — tel qu'un prophète touché de la révélation, — peut comprendre et faire connaître aux hommes », est un dieu de l'humanité entière, revêtant une forme raisonnable et belle. Khounaton en fait, opportunément, le dieu de l'empire égyptien, au moment où celui-ci déborde ses frontières et s'agrandit par la conquête de la Syrie et de la Nubie.

Jugée à ce point de vue, la tentative d'Amé-

1. Breasted, ap. *Aegyptische Zeitschrift*, XXXIX, p. 39 sqq.

nophis IV dépasse la portée d'une réaction politique contre l'autorité envahissante de ces maires du palais qu'étaient devenus les grands-prêtres d'Amon. La réforme du roi Aménophis IV est, en somme, un retour à une forme plus humaine de religion — probablement à une conception archaïque qui avait déjà eu sa floraison aux temps de l'Ancien Empire, quand le dieu Râ dominait les dieux des vivants.

Pareillement à ce qui s'est passé dans les temps modernes, ce retour à un plus simple sentiment religieux a déterminé un renouveau de l'art et une renaissance des traditions affaiblies et l'observation sincère et réaliste de la nature. Au fur et à mesure que s'était développée la puissance des prêtres d'Amon, les artistes thébains, chargés de décorer les temples ou de faire les statues des dieux et des rois, s'étaient figés, eux aussi, dans l'emploi d'un style à la fois classique, artificiel et conventionnel, mais d'une sévérité et d'une froideur en rapport avec la majesté et avec l'autorité d'Amon. Khounaton, le roi sincère et convaincu, retira sa faveur à cette école thébaine; il encouragea les artistes provinciaux, techniciens moins habiles mais restés plus près de la nature. Comme le Pharaon était, dans sa per-

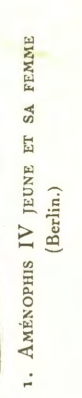
sonne et dans ses actes, le thème habituel des artistes, il exigea qu'on le représentât, lui et les siens, tel qu'il était au naturel, avec ses imperfections physiques et dans l'intimité de sa famille aussi bien que parmi les pompes de la cour. De là, ces tableaux des tombes où le roi nous apparaît dans des attitudes familières, entouré de sa femme, de ses filles et de ses amis. Les fêtes de la cour, les réjouissances célébrées à l'occasion d'une récompense accordée à tel ou tel bon serviteur, les cérémonies des temples, ou le deuil mené par le roi lors de la mort de sa fille chérie, Bakitaton, tels sont les sujets choisis. Ils sont traités par les artistes avec cet amour du détail pittoresque et vivant, cette fraîcheur et franchise d'expression qui éclatent dans les hymnes analysés plus haut. C'est bien le même esprit qui anime à cette époque à la fois la poésie liturgique et les arts plastiques.

Il arriva que plusieurs de ces artistes avaient les défauts de leurs qualités : peut-être n'étaient-ils pas assez maîtres de leur métier pour être de grands artistes tout en restant des observateurs fidèles; plusieurs nous ont donné du roi et de ses parents des portraits qui sont de véritables caricatures. Du moins s'est-il trouvé un artiste qui a su allier les tendances réalistes de l'école nou-





2. Khounaton agé et sa famille
(Spiegelberg, *Aegypt. Kunst.*)
(Berlin.)



1. Aménophis IV jeune et sa femme
(Berlin.)

Pl. VIII.

velle aux traditions de style pur et classique de l'école thébaine. A celui-là nous devons la statue d'Aménophis IV et son buste (pl. VII, 1), peut-être aussi cette tête de fillette et ce torse de jeune fille, probablement une des princesses royales, autant d'œuvres qui par la perfection du modelé, le scrupule de l'observation, et le haut style de l'exécution comptent parmi les plus vivantes merveilles de la sculpture de tous les temps (pl. VI, 2 et 3).

Aménophis IV ne régna guère que seize ans, et peut-être — si l'on en juge du moins par certaines de ses effigies (pl. VIII, 2) — la lutte contre les prêtres d'Amon ébranla-t-elle sa santé en amenant chez lui une sénilité précoce. Son œuvre ne lui survécut pas; son deuxième successeur, Toutânkhamon[1], fils d'une autre femme d'Aménophis III, restaura le culte d'Amon et le pouvoir des grands-prêtres, préparant ainsi, dans un avenir peu éloigné (environ trois cents ans), l'avènement des rois-prêtres à Thèbes. Les temples d'Aton furent à leur tour mis à sac et la mémoire de Khounaton fut honnie. Dans un document officiel de la XIX[e] dynastie on n'ose même pas prononcer son nom : on le désigne par une périphrase : « l'abattu, le criminel de Khoutaton[2] ».

1. Dont la sépulture a été découverte par lord Carnavon (1922).
2. Loret-Moret, *Inscript. de Mes*, ap. *Zeitschr.*, t. XXXIX, p. 24.

L'œuvre entreprise par Khounaton avait été prématurée peut-être, trop précipitée sûrement. Rien ne se fait de durable sans la collaboration du temps. Khounaton, en quelques années, avait cru pouvoir communiquer à ses sujets et aux prêtres l'ardeur dévorante dont sa propre âme, reflet du disque solaire, était incendiée. Sa réforme pouvait-elle lui survivre? C'est la question qui se pose à propos de tous les révolutionnaires. En général, leur œuvre ne subsiste pas; le courant du passé, endigué un instant, la force de la tradition un moment enchaînée, reviennent d'un élan formidable submerger l'œuvre encore mal affermie des novateurs.

Ainsi en fut-il de l'œuvre d'Aménophis IV. Même l'art officiel, un instant revivifié, retomba après lui dans une solennité hiératique et figée.

La réforme d'Aménophis IV n'a donc pas sensiblement modifié le développement de la civilisation égyptienne, mais si elle compte relativement peu dans l'histoire d'Égypte, elle vaut peut-être dans les hymnes d'El-Amarna que, pour la première fois, Dieu est conçu et chanté comme une Providence universelle; elle étend sa sollicitude aux hommes de toute race, aux animaux, aux plantes, et tout ce qui vit dans la nature rend gloire à son Créateur.

LA PASSION D'OSIRIS

× III

LA PASSION D'OSIRIS

De tous les dieux que suscitèrent jadis sur les rives du Nil les espoirs ou les craintes des hommes, le plus populaire fut Osiris. C'est lui aussi dont l'aspect nous offusque le moins quand défile à nos yeux le cortège des divinités égyptiennes : ce faucon, c'est Horus; cette oie, Geb ou Amon; ce crocodile, Sebek; ce taureau, Hâpi, le Nil; voici l'hippopotame Ririt; un couple de lions, Shou et Tafnouit; le vautour et l'aspic, qui sont les déesses du Sud et du Nord. Plus étranges encore, ces divinités dont la forme humaine se coiffe d'une tête animale : Thot porte sur ses épaules le cou grêle et le long bec de l'ibis; Khnoum a le chef de bélier aux cornes torses; ce mufle terrifiant de lionne, c'est Sekhmet, et cette

tête de chatte, aux oreilles droites et aux yeux aigus, Bast.

A côté de ces animaux, fétiches des vieilles tribus, promus assez tard au rang de divinités nationales, apparut, dès les premiers temps de l'Égypte unifiée, un dieu dont le culte fut commun à toutes les cités. Osiris, au début fétiche multiforme, tantôt arbre, tantôt taureau, se dégage de ses origines totémiques; de très bonne heure il revêt la pure forme humaine. Partout où resplendit la calme beauté de cette face dont l'ovale s'allonge par la fausse barbe et la haute mitre blanche, partout où se dresse la silhouette mélancolique de ce corps drapé dans le linceul, les deux poings ramenés sur la poitrine et serrant le fouet des bouviers et la houlette des pasteurs, les Égyptiens de toutes les provinces reconnaissent le « Chef » des humains, le « Régent de l'éternité », un dieu qui, de par sa forme visible, était tout voisin de l'homme (Pl. IX, 1).

Osiris avait vécu sur terre, parmi nous. Ce qu'avait été cette existence, les prêtres le savaient, mais ne le révélaient pas volontiers. Les textes hiéroglyphiques fourmillent d'allusions aux faits et gestes de la vie terrestre d'Osiris, mais nul récit complet de celle-ci ne nous est parvenu.

Faut-il attribuer ce silence à un mystère entourant le dieu « dont on ne dit pas le nom »? Fort heureusement, si l'Égypte se tait, les Grecs vénéraient Osiris autant que les Égyptiens; les traditions recueillies par Hérodote, Diodore et Plutarque nous laissent entrevoir, à travers bien des omissions et les malentendus, ce qu'a été la légende osirienne.

Osiris était fils du dieu Geb (la Terre) et de la déesse Nout (le Ciel), et il succéda à son père sur le trône des Deux-Égyptes. C'était au temps des dynasties divines; Râ le créateur du monde et ses descendants, Shou et Geb, avaient déjà gouverné les hommes; aucun des trois n'avait connu la mort, mais, atteints par la vieillesse, découragés par l'ingratitude des hommes, ils s'étaient retirés au ciel, laissant à un dieu plus habile le soin de discipliner l'humanité turbulente. Osiris fut cet éducateur, attendu depuis la création du monde. Lorsqu'il naquit, « une voix annonça au monde que le maître de toutes choses arrivait à la lumière[1] ». Un certain Pamylès, de Thèbes, eut de la grande nouvelle une « annonciation » personnelle : étant allé chercher de l'eau dans le

1. Sauf indication contraire, ce qui est entre guillemets est emprunté à l'opuscule *De Iside et Osiride*, attribué à Plutarque. « Le maître de toutes choses » est une épithète égyptienne « *neb r zer* ».

temple de Jupiter (Amon), il entendit une voix « qui lui ordonnait de proclamer qu'Osiris le grand roi, le bienfaiteur de l'Univers, venait de naître ». Pour cette raison, les dieux chargèrent Pamylès de nourrir l'enfant et de le former à ses destinées.

Osiris réussit là où avaient échoué ses ancêtres, et cela, grâce peut-être aux charmes magiques d'Isis, sa sœur-épouse (Pl. IX, 2). Le couple divin surmonta toutes les résistances par la séduction de la beauté, de la science et de la bonté. Il était urgent qu'un maître vînt : abandonnés à eux-mêmes par leur créateur, les hommes menaient une existence sauvage, péniblement disputée aux bêtes fauves. Osiris leur enseigna à distinguer les plantes alimentaires, le blé, l'orge, la vigne, qui croissaient auparavant sans culture, confondus avec les autres espèces. Devant les hommes émerveillés, Isis coupa les gerbes et pétrit la farine; Osiris pressa les grappes, but la première coupe de vin, et, là où le terrain n'était pas propre à la vigne, « apprit aux habitants à faire avec de l'orge une boisson fermentée[1] ». Les hommes perdirent dès lors l'habitude de se manger entre eux : avec l'anthropophagie, les guerres endémiques disparurent.

1. D'après Diodore, I, 14-16.



1. Osiris, chef de l'Occident 2. Isis, la mère divine

(Musée du Caire.)

Pl. IX. *Rois et Dieux d'Égypte.*

gna aux hommes la culture des céréales. Rarement il eut recours à la force des armes; les hommes venaient à lui, fascinés par sa parole, liés par les charmes de la danse, vaincus par la musique. Partout Osiris avait agi en dieu bienfaisant. On l'appela « l'Être Bon » (Ounnefer)[1], celui qui se dévoue au salut de tous les hommes. Cependant, revenu en Égypte, la récompense qu'y trouva le Bienfaiteur fut la trahison et la mort. Ce n'est pas à la jalousie des dieux qu'il succomba, comme Prométhée porteur du feu : il périt par l'ingratitude et l'esprit du mal.

Aux côtés d'Osiris vivait son frère, l'impie et violent Seth[2]-Typhon, tel le Mal qui subsiste auprès du Bien. Voici ce que la légende rapporte de l'infernale ruse machinée par Seth, qu'aidaient soixante-douze hommes, ses complices. Seth attira Osiris chez lui pour un festin :

« Il avait pris furtivement la mesure de la taille d'Osiris et avait fait faire un coffre de la même grandeur très richement orné, qu'on apporta dans la salle du festin. Tous les convives l'ayant regardé avec admiration, Seth leur dit, comme

1. Peut-être ce mot signifiait-il à l'origine le *Bon Lièvre*, qui serait une autre forme d'Osiris comme animal totémique.

2. D'après les recherches les plus récentes, celles du professeur G. Schweinfurth, il résulterait que Seth ou Setesh 𓃩 était, comme animal le fourmilier (*Erdschwein*).

en plaisantant, qu'il en ferait présent à celui d'entre eux, qui, s'y étant couché, se trouverait justement de la même grandeur. Chacun d'eux l'ayant essayé à son tour sans qu'il convînt à personne, Osiris y entra aussi et s'y étendit. A l'instant, les conjurés accourent, ferment le coffre, et pendant que les uns en clouent le couvercle, les autres font couler sur les bords du plomb fondu pour le boucher exactement; après quoi ils le portent dans le Nil, d'où il fut poussé dans la mer[1]. »

Dès qu'Isis apprît la « grande détresse », elle coupa ses cheveux, prit les vêtements de deuil : « elle courait de tous côtés, livrée aux plus cruelles inquiétudes et s'informant, auprès de tous ceux qu'elle voyait, du coffre qu'elle cherchait; enfin elle rencontra des petits enfants qui avaient vu par hasard et lui dirent par quelle branche du Nil les partisans de Seth l'avaient poussé dans la mer. Le coffre avait été porté par les flots jusqu'à Byblos de Syrie, la ville d'Adonis; un buisson le dérobait aux regards. Par la vertu du cadavre divin, ce buisson parvint à un tel degré de grandeur et de beauté que sa tige enveloppa le coffre

1. C'est dans la localité, de site inconnu, appelée *Nadit*, qu'Osiris aurait été tué. (*Pyramide de Pépi II*, l. 1263. Cf. *Stèle de Metternich*, l. 47.)

et le couvrit entièrement[1], jusqu'au jour où Malcandre, le roi du pays, coupa la tige qui cachait le coffre dans son sein et en fit une des colonnes de son palais. » Isis, avertie par une révélation céleste, vint à Byblos; après diverses émouvantes péripéties, elle se fit connaître, obtint la restitution du coffre, le ramena en Égypte dans la ville de Bouto[2].

C'était exposer le cadavre à de nouveaux outrages : « Seth, chassant la nuit au clair de lune, trouva le coffre, et ayant reconnu le corps d'Osiris, le coupa en quatorze parties qu'il dispersa de côté et d'autre ». Isis reprit sa quête lamentable; elle réussit à retrouver les lambeaux du corps, sauf un seul[3], jeté au fleuve et que l'oxyrrhynque avait dévoré. A mesure qu'Isis trouvait une partie du corps de son époux, elle lui élevait une sépulture sur le lieu même, et, pour flatter leur vanité,

1. *De Iside et Osiride*, 14-15. Sur le coffre jeté au Nil, cf. les stèles magiques du type dit *Stèle de Metternich* (l. 38 et suiv.), le papyrus du Louvre publié par Chassinat (*Recueil de Travaux*, XIV, p. 14) et peut-être le papyrus Harris (cf. Schaefer, *Aegyptische Zeitschrift*, XLI, p. 81).

2. Sethe a montré (ap. *Aegyptische Zeitschrift*, XLV, p. 12-14) que cet épisode de Byblos, dont les détails ne nous sont connus que par les sources grecques, appartient cependant au vieux fonds égyptien. — Cf. Lefébure, *Osiris à Byblos*, ap. *Sphinx*, V-VI. — Isidore Lévy, *Malcandre*, ap. *Revue archéologique*, 1905.

3. C'est le phallus. Voir la transposition de cet épisode au *Conte des Deux Frères* (trad. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4e éd., p. 10).

elle laissa croire aux prêtres de quatorze sanctuaires que chacun d'eux possédait le corps entier d'Osiris.

La douloureuse « passion[1] » d'Osiris prenait fin, du moment que son corps avait trouvé l'asile du tombeau. Mais ni la justice divine ni la reconnaissance des hommes n'étaient satisfaites. Horus, fils d'Osiris, avec l'aide de Thot, d'Anubis et le concours des hommes pieux, entreprit d'interminables guerres pour arracher à Seth et à ses partisans l'héritage du monde. Il vainquit enfin; le Bien triompha du Mal, et ce triomphe dura aussi longtemps que les descendants d'Osiris, dieux ou pharaons, occupèrent le « trône d'Horus ». Cette existence bienfaisante d'Osiris, son sacrifice final pour les hommes resteraient-ils stériles? Son passage à travers la terre n'aurait-il que l'éclat éphémère d'un météore? Ce serait contraire à l'esprit didactique des légendes. Voyons comment hommes et dieux surent tirer un bénéfice matériel et moral des souffrances d'Osiris.

*
* *

Jusqu'alors, les dieux n'avaient pas connu la mort. Lorsque Râ, le premier roi-dieu, quitta la

1. L'expression se trouve dans Hérodote, à propos de « la représentation des souffrances *de Lui* (Osiris) », τὰ δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ (II, 171).

terre pour le ciel, ses cheveux blanchis, sa bouche d'où la salive ruisselait, ses membres grelottants témoignaient de sa décrépitude. Mais, pour les dieux, la vieillesse n'amenait pas la mort. L'assassinat d'Osiris par Seth leur révéla qu'ils n'étaient pas invulnérables aux coups venus d'un autre dieu; à la première rivalité éclatant entre les fils de Râ, à une nouvelle attaque du Mauvais, les dieux seraient ravalés comme Osiris à la fatalité hideuse de la mort. Comment conjurer ce danger? Ils ne seraient en sécurité que s'ils ressuscitaient leur maître en intelligence, Osiris.

Isis, la compagne et l'inspiratrice du dieu mort, sa sœur Nephthys, Thot et Anubis, les confidents de ses pensées, Horus, son fils chéri, l'héritier de sa science, trouvèrent dans les enseignements mêmes d'Osiris le secret de le rappeler à une vie nouvelle, mieux encore : de le rendre invulnérable à une seconde mort. C'est ce qu'exprime Diodore (I, 25), qui a condensé toute la « science » osirienne dans cette formule très juste : « Isis inventa le remède qui donne l'immortalité ». Elle sut, en effet, de ce cadavre d'Osiris refaire un dieu ressuscité, en inventant les rites magiques des funérailles.

Ces rites, on les commémorait, tels qu'Isis les avait créés « la première fois », aux grandes fêtes

d'Osiris et des morts. Les plus importantes se célébraient au début de l'hiver, du 12 au 30 Choïak, dans seize grandes villes de l'Égypte[1]. A Saïs Hérodote a vu « les Égyptiens faire de nuit la représentation des souffrances subies par *Lui*; ils les appellent des Mystères ». C'était un drame sacré, joué par les prêtres et les prêtresses, devant la population entière qui prenait part aux péripéties de l'action. Mais Hérodote ne nous dit rien de ce qu'il a vu : « Sur ces Mystères, qui tous sans exception me sont connus, que ma bouche garde un religieux silence[2]! » Je vais essayer, d'après les textes des tombeaux et des temples, de donner une idée générale de ces rites osiriens.

La scène initiale était la mort du dieu. On mimait le démembrement et la dispersion des lambeaux du corps divin. Puis Isis partait en *quête*; « elle *cherchait* Osiris sans défaillance, elle parcourait la terre en se lamentant, ne se reposant point avant qu'elle ne l'eût *trouvé*[3] ». Horus, le fils du dieu mort, Thot et Anubis, ses amis, participaient à cette « quête » : autant de scènes

1. V. Loret, *Les Fêtes d'Osiris au mois de Choïak*, ap. *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptiennes*, t. III-V.
2. Hérodote, II, 170, cf. II, 62. Voir C. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, p. 67.
3. *Stèle de la Bibliothèque nationale* (Hymne à Osiris, l. 14-15).

épisodiques, définies par les mots sacramentels que j'ai soulignés.

Osiris retrouvé, il fallait reconstituer son corps démembré.

Isis, nous rapporte Diodore, avait, au fur et à mesure de ses trouvailles, revivifié l'un après l'autre chacun des membres du dieu mutilé. « Elle enveloppa chaque lambeau dans une figure faite de cire et d'aromates, semblable en grandeur à Osiris. » C'était un procédé magique; il consistait à façonner une image d'Osiris. Ce corps fictif, au contact du lambeau authentique qu'on y insérait, prenait une réalité que la magie disait suffisante. Après ces funérailles hâtives et partielles, la famille d'Osiris opéra une reconstitution totale du corps divin. Les rituels[1] montrent qu'Horus fit d'Osiris une grande statue (nous dirions une « momie ») en réunissant tous les fragments que Seth avait sectionnés : « Tu as repris ta tête, disent Isis et Nephthys à leur frère; tu as resserré tes chairs; on t'a rendu tes vaisseaux; tu as rassemblé tes membres ». Les dieux s'intéressent à cette difficile opération : Geb, le père d'Osiris, préside la cérémonie; Râ envoie du ciel les déesses Vautour et Uræus, celles qui ceignent comme une couronne le front des dieux,

1. A. Moret, *Rituel du culte divin*, p 74-75.



Veillée funèbre d'Osiris-Ounnefer mort
(Abydos, temple de Séti I.)

Pl. X.

Viens vers ta maison tout de suite! quand je ne te vois plus, mon cœur se plaint de toi, mes yeux te cherchent, je cours de tous côtés pour te voir. Viens vers celle qui t'aime, Ounnefer, viens vers ta sœur, viens vers ta femme; ô toi dont le cœur ne bat plus, viens vers ta maison; je suis ta sœur née de ta mère, ne t'éloigne pas de moi; les dieux et les hommes te pleurent tous ensemble; et moi, je t'appelle, en pleurant aussi haut que le ciel... Tu n'écoutes pas ma voix? C'est moi ta sœur que tu aimas sur terre, et tu n'aimes nulle plus que moi. »

Et Nephthys, qui garde la tête de la momie, commence une autre strophe : « O beau prince, viens vers ta maison, pour réjouir ton cœur. Aucun de tes ennemis n'est ici; ce sont tes deux sœurs qui sont à tes côtés pour garder ton lit funéraire et pour t'appeler en pleurant; retourne-toi sur le lit pour voir tes sœurs... Tes ennemis sont abattus. Me voici avec toi pour protéger tes membres... Viens voir ton fils Horus, roi des dieux et des hommes; il exécute les rites pour toi. Thot prononce les incantations, il t'appelle avec ses formules; les enfants d'Horus gardent tes chairs... Ton âme reçoit les rites chaque jour; les dieux, portant les vases sacrés, viennent rafraîchir ton *Ka*. Viens vers tes sœurs, notre prince, notre seigneur. Ne t'éloigne plus de nous. »

Ces lamentations d'Isis et de Nephthys expriment naïvement une idée commune à tous les langages populaires : après la mort, Osiris *s'en est allé*, loin de son corps, loin de sa maison, loin de sa famille. Pour le ramener dans sa dépouille corporelle, il faut d'abord le rassurer, lui promettre la sécurité, l'amadouer par de bonnes paroles. Ainsi sollicité, il revient enfin au corps fictif, modelé par Horus.

Le second acte du drame, c'est la résurrection du dieu. Elle était illustrée par deux moyens : la renaissance végétale ou la renaissance animale. Dans les deux cas, il fallait, par des rites magiques, *imiter* les mouvements de la vie, *simuler* la renaissance. Dans certains temples, on déposait la statue, sept jours durant, sur des branches de *sycomores*. Les gloses des textes sacrés expliquent que c'est pour rappeler les *sept* mois passés par Osiris, avant sa naissance, dans le sein de sa mère Nout, la déesse du sycomore : « Un jour compte pour un mois; les sycomores sont pour Nout ». De par les lois de la magie imitative, cette gestation, ou cet accouchement simulés, assuraient à la statue une véritable renaissance.

Quelques jours plus tard, la statue faite, comme il a été dit, de terre végétale, d'orge, de blé, d'aromates, était enterrée sous les sycomores sacrés, le jour de la fête du labourage, c'est-à-dire au temps des semailles. Encore quelques mois, et l'orge et le blé germeraient sur la statue d'Osiris. Symbolisme parlant : le dieu revenait à la vie, en même temps que la végétation[1].

De ces mystères qui se passent dans le sein de la glèbe, les prêtres prétendirent donner une image plus précise. Des bas-reliefs gravés à Denderah et Philæ[2] décrivent les phases de la résurrection d'Osiris. Au début, le cadavre est étendu, face au ciel, sur le lit funéraire. Isis et Nephthys, semblent couver le corps; leurs mains s'activent en passes magnétiques. Enfin, le dieu ressuscité se retourne brusquement sur le côté, porte la main à son visage et lève la tête en souriant (fig. 7). A côté, Isis-Sothis et Selqit suscitent de la jambe gauche du dieu deux jets d'eau, les deux sources du Nil ressuscité avec Osiris. Plus loin, un autre tableau retrace le symbole d'Osiris végétant. La momie est couchée ; un prêtre l'arrose d'eau, et du corps jaillissent, hauts et drus, les épis nouveaux.

1. V. Loret, *Les Fêtes d'Osiris au mois de Choïak.*
2. Mariette, *Denderah*, t. IV. Bénédite, *Philæ.*

« Ceci est la forme d'Osiris surgissant de l'eau qui renouvelle sa vie » (fig. 8)[1].

L'inconvénient à pratiquer ces rites, c'était le laps de temps qu'exige la résurrection. La renaissance osirienne par la végétation demande des mois, durée nécessaire à la germination des

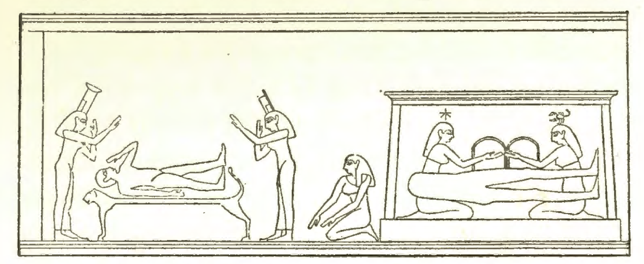


FIG. 7. — ISIS ET NEPHTHYS RESSUSCITENT OSIRIS ET LE NIL.
(D'après Georges Bénédite, *Le temple de Philæ*, planche XL.)

plantes. Aussi reporta-t-on aux grandes fêtes annuelles la célébration de ces Mystères. Dans la pratique journalière, il fallut recourir à des rites sommaires et puissants, afin d'opérer une résurrection, en quelque sorte instantanée, du dieu démembré.

On y parvint en simulant, à côté du rite végétal, une renaissance animale par le moyen de victimes, dont la vie sacrifiée devait servir à ranimer Osiris. On prit parfois des hommes, pri-

1. Chambres d'Osiris à Philæ (Lanzone, *Dizionario di mitologia*, pl. 261, et H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*, p. 40).

sonniers de guerre, Libyens aux cheveux roux, croyant retrouver en eux l'image de Seth qui avait le teint et le poil rouges; mais d'ordinaire suffisait un taureau, une gazelle, ou quelque animal cornu, dévoué à Seth. La bête immolée, Horus saisissait la statue d'Osiris et la couchait dans la peau de la bête; ou bien l'officiant se couchait lui-même, pour le compte du mort, dans le linceul sanglant. C'est ce qu'on appelait « les rites de la bonne sépulture dans la peau de Seth[1] ». Diodore rapporte un fait qui est une variante de ce rite : « Isis rassemble les membres épars d'Osiris et les enferme dans une vache de bois[2] ». Ce qu'on imitait ainsi, c'est la gestation suivie de l'accouchement, préludes indispensables à la vie nouvelle promise à Osiris. (Aujourd'hui encore, aux Indes, quand quelqu'un s'est souillé par un contact avec les infidèles, il s'imagine qu'il renaîtra purifié en passant au travers d'une vache

1. Voir les textes cités par A. Moret, *Du Sacrifice en Égypte*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, janvier 1908.
2. I, 85. Hérodote (II, 129 et 132) rapporte aussi qu'on exposait, aux fêtes d'Osiris, une vache en bois doré, dans laquelle le roi Mycérinus avait enfermé le corps de sa fille morte. Il s'agit évidemment d'un simulacre des fêtes funéraires. Le texte de Denderah décrit exactement « la vache en bois de sycomore, recouverte de byssus, dans laquelle on dépose la momie du dieu ». (*Recueil*, IV, p. 26.) Le dieu renaissait de la vache comme le Soleil, qui, sous forme de veau, sort des flancs de Nouit, la déesse-vache du Ciel. (Cf. A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 20?.)

d'or pour simuler la naissance[1].) Une formule, recitée par Horus, résumait ces intentions : « Je suis Horus, qui modèle son père Osiris; je façonne celui qui m'a façonné; je fais naître celui qui m'a fait naître; je fais revivre le nom (c'est-à-dire la personnalité) de celui qui m'a engendré[2] ».

Dans cette forme revivifiée, l'âme n'était pas revenue. On racontait que l'âme d'Osiris, après le cruel démembrement de son corps, avait pu s'envoler dans la lune[3]. Chez quelques peuples sauvages, la croyance se retrouve encore aujourd'hui du séjour dans la lune de l'âme des morts. Elle y subissait les vicissitudes de l'astre des nuits qui chaque mois diminue, décroît, disparaît, pour renaître et croître au début du mois suivant. Les causes de ces vicissitudes, les Égyptiens les expliquaient ainsi : Seth, l'ennemi implacable d'Osiris, dissimulé sous la forme d'un pourceau noir, ou de quelque autre animal, attaquait, le quinzième jour de chaque mois, l'astre chargé d'âmes et le dévorait progressivement, contenant et contenu. C'était le devoir d'Horus, de Thot, de partir en chasse, d'entreprendre la « quête

1. Frazer, *Le Totémisme*, p. 48; Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 47.
2. A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 223, n° 2.
3. *Ibidem*, p. 112. Cf. P. Pierret, *Études égyptologiques*, p. 87.

sacrée », de capturer le porc, le taureau, la gazelle ou l'oie de Seth; une fois l'animal pris, Horus lui coupait le cou, lui faisait « dégorger ce qu'il avait mangé » et, triomphalement, « ramenait à Osiris l'âme (Bi) retrouvée ».

En approchant de la bouche d'Osiris la tête, le cœur et la cuisse des victimes, Horus disait à son père : « Je t'ai amené tes adversaires; j'ai découpé dans la victime telle partie : ton âme est dedans ». La statue, ainsi rappelée à l'existence, restait encore inerte; Horus pressait de ses doigts, ou touchait avec des outils rituels, la bouche, les yeux, les oreilles, et les diverses parties du corps; en imitant les mouvements propres à chaque organe, rendait à Osiris l'usage de ses yeux pour voir, de ses oreilles pour entendre, de sa bouche pour manger et parler, de ses mains pour agir, de ses jambes pour marcher. Les formules nécessaires à ces opérations de magie imitative, on les conservait dans des rituels appelés « Livres de l'Ouverture de la bouche » (*oup-ra*)[1]. On confirmait alors le rappel à l'existence par l'embrassement et les passes magnétiques; le « fluide de vie », transmis d'Horus à Osiris, revenait du père au fils.

Cette vie, il fallait l'entretenir dans le nouveau

1. A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 180.

corps d'Osiris. De là de nouvelles scènes — un troisième acte — dans le drame sacré. On livrait la statue aux mains des habilleurs qui lui faisaient subir une toilette minutieuse où les ablutions, les fumigations, les encensements, les onctions de fard étaient autant d'opérations ayant un sens magique. On revêtait ensuite la statue de bandelettes, de colliers, d'armes et de couronnes, où tout était calculé, nature et couleur du tissu, du métal ou des pierreries, pour produire le maximum d'effet magique contre Seth l'adversaire. Puis le dieu s'installait devant une table chargée de toutes « choses bonnes et pures que donne le ciel, que crée la terre, que le Nil amène de sa cachette ». Le menu où s'énumèrent pains, viandes, fruits, boissons variées, écarte à jamais toute menace de soif ou de faim.

Enfin, la statue rassasiée était déposée dans un naos dont les portes étaient scellées et verrouillées[1].

Désormais Osiris vivait d'une vie nouvelle, qu'il fut le premier à connaître.

*
* *

Dans cette seconde existence, Osiris restait le roi des Deux-Égyptes, mais sa demeure était au

1. H. Junker, *Die Stundenwachen i. d. Osirismysterien*, 1910.

ciel; il faisait tous les actes de sa vie première, mais sans vieillir jamais; il goûtait une existence idéale que ne terminait point une seconde mort. Les rites qui avaient ressuscité Osiris l'avaient immunisé désormais contre toute attaque de Seth : Horus et après lui les hommes, en répétant chaque jour le culte osirien, assuraient à leur bienfaiteur cet état de seconde jeunesse dont n'avaient joui ni Râ, le démiurge, ni ses successeurs, Shou et Geb, qui, sans mourir, avaient subi la décrépitude sénile. La mort, telle qu'Osiris l'avait connue, parut dès lors enviable aux dieux et aux hommes : elle ouvrait les portes d'une existence renouvelée et conduisait à la vie immortelle.

Si la vie d'Osiris avait été bienfaisante, sa mort sauva les êtres de l'anéantissement final. En ce sens, la « passion » d'Osiris devint une « rédemption » des dieux et des hommes.

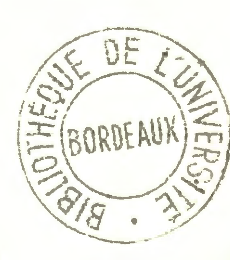
Dès l'Ancien Empire, tous les dieux reçoivent les rites du culte osirien. Les parents et alliés d'Osiris, Horus, Isis, Thot, Anubis; ses ancêtres, Râ, Geb, Shou; les autres dieux de la terre et du ciel, acceptent la destinée mortelle pour déjouer l'anéantissement par Seth, et entrer dans une vie splendide et éternelle. Le culte à leur rendre consista donc à les placer dans les

conditions mêmes où s'était trouvé Osiris. Les formules du service sacré montrent que tout dieu adoré dans le temple est censé avoir été tué, démembré, privé de son âme par Seth. On s'explique ainsi que les textes religieux nous parlent de tombeaux à propos de dieux des vivants, Râ, Toum et Kheprâ, témoignages confirmés par la tradition grecque : « Les prêtres d'Égypte disent, non seulement d'Osiris, mais en général de tous les dieux, que leurs corps gisent parmi eux, ensevelis et vénérés, et que leurs âmes sont au ciel des astres brillants[1] ».

Ce que l'auteur grec ne dit pas, c'est qu'on répétait à l'intention des dieux ensevelis les rites qui provoquent la résurrection. Les formules qui avaient été si miraculeusement efficaces pour Osiris, pourquoi n'exerceraient-elles pas leur vertu envers les autres dieux? Le résultat fut que tout dieu, assimilé à l'Être Bon, fut appelé un Osiris, en gardant d'ailleurs sa personnalité propre, ses attributs et ses fonctions particulières.

Enfin, des dieux, la rédemption s'étendit aux hommes. Le culte des morts se célébra pareil à celui des dieux. Il ne fut qu'une « représentation du mystère divin qui s'était accompli autre-

1. *De Iside et Osiride*, 21.



fois autour d'Osiris [1] ». C'est pourquoi tout mort s'appela *l'Osiris un tel*; il est censé avoir été démembré, puis reconstitué; son fils assume, pour célébrer le culte familial, le nom d'Horus, et la femme du défunt, le nom d'Isis. De même, les amis de la famille jouent les rôles de Thot et d'Anubis. Le roi, quand il rend aux dieux le culte, se fait appeler Horus. Ainsi donc, le culte d'État célébré par le roi, le culte privé offert par chaque particulier à ses parents morts, ont pour base le rite osirien. La fête d'Osiris devient la fête de tous les morts. Aux panégyries de Bubastis, le peuple entier prenait part au deuil d'Isis et chacun se frappait pour attester sa douleur; à Saïs, les lampes s'allumaient le soir où l'on commémorait la passion d'Osiris, et leur lueur, dans l'Égypte entière, associait en cette commémoration les ancêtres de chaque maison avec l'ancêtre à tous, qui avait su le premier vaincre la mort [2]. Ces fêtes populaires, on ne peut mieux les comparer qu'aux Mystères de la Passion ou aux festivals sacrés d'Oberammergau. En Egypte, comme chez nous, la poésie dramatique trouva sa première scène dans les temples [3].

1. G. Maspero, *Études de Mythologie*, I, p. 291.
2. Hérodote, II, 61-62, 170-171.
3. A. Wiedemann, *Die Anfänge dramatischer Poesie im alten Aegypten*, 1905.

A propos de chaque homme défunt et de chaque dieu appelé au bénéfice de la résurrection osi-

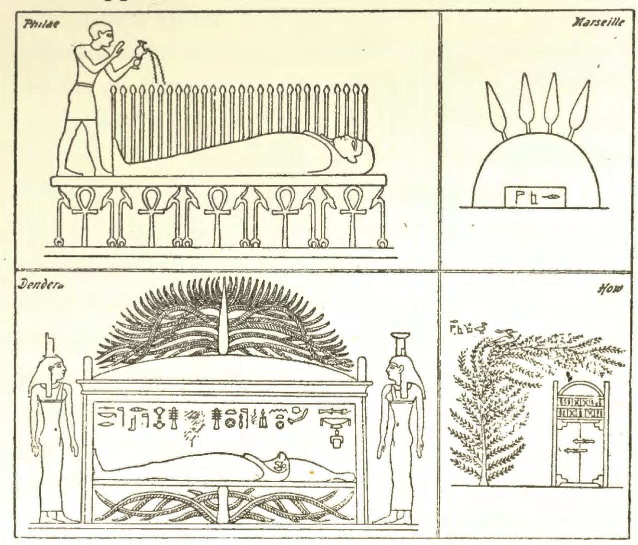


FIG. 8. — QUATRE REPRÉSENTATIONS DU TOMBEAU D'OSIRIS.
(D'après E. Meyer, *Aegypten zur Zeit der Pyramidenbauer*.)

1. *Philae*. Le prêtre fait la libation de l'eau « qui renouvelle la vie d'Osiris ». 28 épis germent du corps divin.
2. *Denderah*. Tombeau de Sokaris-Osiris, gardé par Isis et Nephthys. Un arbre sort du corps du dieu.
3. Sarcophage de *Marseille*. Le tertre (*oudrit*) où est enterré Osiris; 4 arbres l'ombragent.
4. *How*. Peinture d'un sarcophage : L'âme d'Osiris, sous forme d'oiseau, se pose sur l'arbre sorti de la tombe.

rienne, les textes disent qu'on verra « refleurir le nom [1] » du défunt, de même que fleurit l'arbre

1. C'est le titre de nombreux papyrus funéraires. Une édition en a été donnée par Lieblein : « le livre *que mon nom fleurisse* ».

sacré[1] ou que germent les épis sur le corps d'Osiris. De fait, souvent on glissait sur le cadavre des grains de blé ou d'orge qui, en germant dans la terre, devaient faciliter la renaissance du mort. Et voici, dans un tombeau de la XVIIIe dynastie, trouvé récemment, comment on représentait la résurrection :

« Sur un châssis de bois est tendue une toile que soutient une natte en roseau. Au milieu de la toile, on a dessiné à l'encre noire la silhouette d'un Osiris », puis on a couvert la surface ainsi délimitée avec de la terre et du sable dans lesquels on a semé de l'orge. Les grains ont germé et les pousses ont été tondues lorsqu'elles ont atteint une longueur d'environ huit centimètres. « On a obtenu ainsi une sorte de tapis verdoyant, en forme d'Osiris[2]. » (Pl. XI.)

*
* *

Ainsi donc les dieux et les hommes, séparés pendant la vie de toute la distance du ciel à la terre, se trouvent confondus après la mort par les rites osiriens, où l'Être Bon joue le rôle de

1. La tombe d'Osiris est, en général, ombragée d'arbres qui attestent, par leur vitalité, la résurrection du dieu. Cf. H. Schaefer, *Das Osirisgrab von Abydos und der Baumpeker* (*Ä. Z.*, XLI, p. 107). Voir la fig. 8. — Devéria, *Œuvres*, I, p. 125.

2. Daressy, *Fouilles dans la vallée des Rois*, I, p. 26.

victime. Nous avons vu qu'au début du service sacré, le dieu ou l'homme adoré est censé avoir été mis à mort et dépecé tel qu'Osiris. Aussi les nécropoles les plus anciennes nous ont-elles conservé des cadavres démembrés, suivant le rite osirien. Or les peuples primitifs admettent que le semblable produit le semblable : un magicien qui mutile une figurine de cire, blesse et tue à distance l'original du portrait de par les lois de la magie imitative. Répéter sur un cadavre d'homme les mutilations jadis subies par Osiris, c'était agir directement sur le dieu lui-même ; simuler sur une statue divine le démembrement d'Osiris, c'était le démembrer à nouveau. Autant de fois qu'il y aura célébration du culte, c'est-à-dire répétition du rite osirien, on infligera donc à l'Être Bon un supplice renouvelé. A chaque sanglant mystère accompli dans une tombe ou un temple, en faveur d'un homme ou d'un dieu, Osiris subit sa passion, meurt, renaît. Il est sacrifié sur chaque autel.

Jusqu'à quel point ce sacrifice est-il conscient et volontaire ? Jusqu'à quel point cet Osiris rédempteur s'immole-t-il pour racheter les hommes ? Aux temps primitifs, il apparaît probable que la divine victime ne s'offre pas d'elle-même en holocauste : elle y est plutôt contrainte,

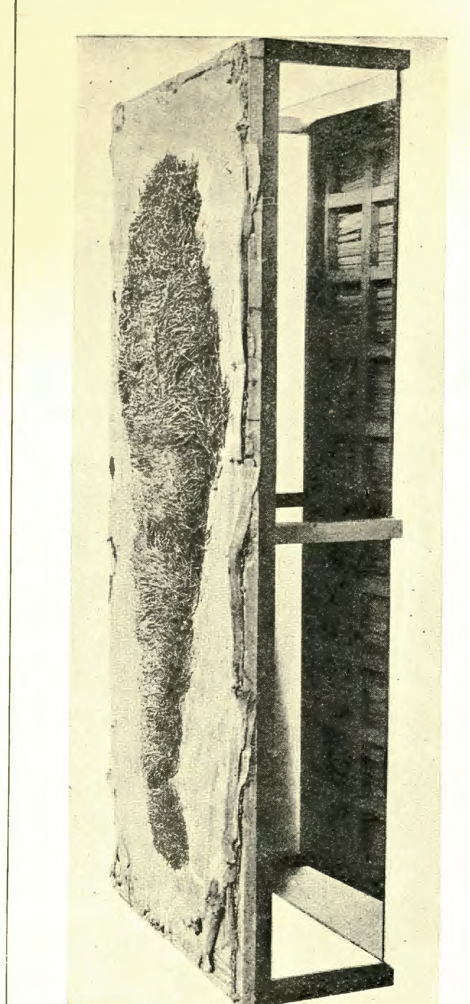
vaincue par la force des rites magiques. Mais dès l'époque des Pyramides, les textes indiquent un progrès dans la conception de ce rôle d'Osiris.

On a vu plus haut que, pour ranimer le cadavre du dieu, il fallait lui transférer la vie d'un animal sacrifié. Celui-ci était le plus souvent un animal dévoué à Seth, naturellement l'*adversaire*[1] d'Osiris. Mais, voici le point intéressant. Le taureau, la gazelle ou l'oie, une fois que le sacrificateur les avait décapités et démembrés, se trouvaient dans l'état où Seth avait mis Osiris, et d'où celui-ci était parti vers l'immortalité. Dès lors, toujours par l'effet de la magie imitative, la victime sacrifiée perd son caractère hostile. Par la mort osirienne, elle s'est sanctifiée et rachetée; son âme, que l'immolation a dégagée du corps, se dirige vers le monde des dieux osiriens. Seth et Osiris, la victime et le dieu, ne se distinguent plus l'un de l'autre et se rejoignent dans une immortalité pareille.

Ces idées, déjà subtiles, se retrouvent, clairement exposées, chez d'autres peuples, par exemple dans les rituels védiques. Les textes égyptiens leur donnent une expression obscure.

Le taureau, suppôt de Seth, adversaire d'Osiris

1. C'est le sens originel de notre mot hostie (d'*hostis*, ennemi).



Le mort ressuscité sous forme d'Osiris végétant
(Musée du Caire.)

Pl. XI.

et sacrifié comme tel, est celui qui, après l'immolation, convoie Osiris au ciel, le porte sur son dos, prête sa peau pour en faire une voile à la barque divine qui mène au paradis. En somme, l'animal typhonien devient le sauveur, le libérateur, le père du défunt, ou du dieu : « Ton père n'est point parmi les hommes; ton père c'est la grande victime (le taureau) ». Osiris est même confondu avec le taureau : « C'est toi, le taureau du sacrifice [1] ».

Si j'analyse bien le sens d'une interprétation qui est difficile, nous voilà loin de la conception des temps primitifs, où le rôle d'Osiris dans le culte était plutôt automatique et passif. Ici, le Rédempteur semble étendre à son adversaire le bénéfice de ses souffrances; il entraîne dans la voie du salut l'ennemi dont il ne peut plus se séparer puisque le Mal fut la cause du Bien. Sans un Seth meurtrier, les hommes auraient-ils connu Osiris Rédempteur?

Cette interprétation livre la clef d'autres passages obscurs des Rituels. Après le sacrifice sanglant, un repas est servi à Osiris, ou aux êtres divins et humains à qui on rend le culte. Les offrandes liquides ou solides, pains, viandes,

1. Voir les textes cités par Lefébure, ap. A. Moret, *Du Sacrifice en Égypte.*

fruits, vins, laitages, qui passent sur la table du dieu portent le nom mystique « Œil d'Horus ». Autant dire qu'elles sont les filles du fils d'Osiris, sa descendance, sa chair, puisque d'après la métaphysique égyptienne le dieu crée toute chose qu'il nomme et qu'*il voit*. Ce qu'on offre à Osiris — ou aux dieux osiriens qui reçoivent le même culte — c'est sa chair et son sang, que le dieu partage entre les prêtres et les parents, sous l'espèce des offrandes. Cette nourriture sacrée prise en commun, cette communion, fait participer clergé et assistants aux effets du sacrifice.

Les Livres sacrés nous offrent sur ces points des passages suggestifs : « Osiris connaît le jour où il ne sera plus... »; n'est-ce point placer dans l'esprit du dieu la prescience de son agonie et la résignation à la mort? « C'est le cœur d'Osiris qui est dans tous les sacrifices... », ainsi définit-on l'immolation quotidienne du dieu [1]. « Tu es le père et la mère des hommes; ils vivent de ton souffle; ils mangent la chair de ton corps [2]... », commentaire expressif d'une des épithètes d'Osiris : « la grande victime ».

1. *Livre des Morts*, XVII. E. de Rougé, *Études sur le rituel funéraire*, ap. *Revue archéologique*, 1er juin 1860, p. 345; Cf. Éd. Naville, *Das aegyptische Todtenbuch*, Varianten, p. 65.

2. Ostracon du Caire, publié par Erman. (*Aegyptische Zeitschrift*, 1900, p. 30-33.)

*
* *

J'ai tenté de définir ce qu'il y a d'humain et aussi de surnaturel dans la vie et la mort d'Osiris, mais la curiosité n'est pas satisfaite tant qu'on n'a pas trouvé l'explication de cette destinée. D'où est venue la conception d'un héros bienfaiteur des hommes, trahi cependant par son frère et ses sujets, qui trouve dans la mort même des armes contre la mort et qui, loin de garder rancune à ses bourreaux, les fait bénéficier de ses souffrances et délivre le monde de la terreur de l'au-delà?

Les Grecs croyaient qu'il n'y avait rien d'absurde ni de purement fabuleux à la base des mythes égyptiens, « ils s'expliquent tous par des raisons de morale ou d'utilité; ou bien ils rappellent des traits intéressants d'histoire, ou ils ont rapport à quelques phénomènes de la nature [1] ».

L'auteur du traité *De Iside et Osiride* nous renseigne sur les explications données dans l'antiquité au sujet du mythe Osirien. Quelques penseurs y retrouvaient « le souvenir de rois à qui la supériorité de leur vertu et de leur puissance fit attri-

1. *De Iside et Osiride*, 8.

buer une origine céleste et qui tombèrent ensuite dans les plus grands malheurs ». Plutarque écarte dédaigneusement cette explication, impie puisqu'elle ravale les dieux au rang des mortels; il exprime son mépris envers Évhémère de Messine pour qui les héros divinisés sont des rois ou des chefs ayant vécu aux temps très anciens : « Quand vous entendrez toutes les fables que les Égyptiens racontent des dieux, qu'on vous dira qu'ils ont erré sur la terre, qu'ils ont été coupés par morceaux et qu'ils ont éprouvé beaucoup d'autres accidents semblables, ne pensez point que tout cela soit effectivement arrivé[1] ». La critique moderne est moins affirmative. Nous n'admettons pas avec M. Amélineau que l'on a retrouvé dans l'Abydos préhistorique les vrais tombeaux d'Horus et de Seth, ni la sépulture d'Osiris. Mais néanmoins, d'autres savants, tels que M. Frazer, travaillant sur d'autres données, ont reconnu dans la condition de certains rois de l'antiquité ou dans les mœurs de sauvages actuels, quelques-uns des traits qui caractérisent la légende d'Osiris. Il n'est pas rare qu'un roi, vivant ou mort, soit traité en victime expiatrice[2] : le corps découpé,

1. *De Iside et Osiride*, 11.
2. J. Frazer, *Adonis Attis Osiris*, p. 277; *Lectures on the Early History of the kingship*, p. 253. Cf. mes *Mystères Égyptiens*, p. 221 et suiv.

démembré, est réparti par petits morceaux sur beaucoup de points du territoire et cela, afin d'assurer la protection magique ou la fertilité du sol.

Tout en repoussant une explication évhémériste, Plutarque admettait que la légende d'Osiris repose « sur des faits véritables et des accidents réels »; mais, dit-il, « c'est un de ces dogmes, enveloppés de fables et d'allégories, qui ne laissent apercevoir que comme dans un jour sombre des traces obscures de vérité ». Les prêtres égyptiens usaient « d'un langage énigmatique et mystérieux et enveloppaient les dogmes du voile de l'allégorie[1] ». Quels symboles faut-il donc découvrir sous le mythe d'Osiris? Ici Plutarque donne des réponses variées et parfois contradictoires.

Plutarque rapporte d'abord que, dans l'antiquité, « Osiris personnifie le Nil qui s'unit avec Isis la terre; que Seth-Typhon est la mer dans laquelle le Nil va se perdre en se divisant; aussi les prêtres égyptiens ont-ils la mer en horreur et disent-ils que le sel est l'écume de Seth. Les plus philosophes d'entre les prêtres ajoutent qu'Osiris est le principe de toute humidité, la source de toute production, la substance de tous les germes;

1. *De Iside et Osiride*, 20, 9-10.

que Seth-Typhon, au contraire, est le principe de la chaleur du feu, la cause de la sécheresse, l'ennemi de l'humidité... Les embûches que Typhon tend à Osiris marquent les effets terribles de la sécheresse lorsqu'elle absorbe l'humidité du Nil... le corps d'Osiris enfermé dans un coffre ne désigne pas autre chose que l'affaiblissement et la disparition des eaux du Nil. Horus, dans la suite, triomphe de Seth : c'est dire qu'après la crue l'inondation du Nil recouvre de nouveau les terres[1]. » Ces explications contiennent une grande part de vérité. M. Maspero a démontré, en effet, qu'Osiris fut adoré d'abord dans le Delta et qu'il paraît originaire de Busiris et de Mendès : « L'aspect des plaines inondées du Delta, du fleuve qui les sillonne et les féconde, des sables et du désert qui les menacent, avait inspiré aux théologiens de Mendès et de Bouto une explication du mystère de la création où les divinités de ces cités, Osiris, Seth, Isis, remplissaient le rôle principal[2] ». Des recherches récentes de M. Junker à Philæ prouvent que là aussi Osiris personnifie le Nil.

Mais il existe aussi une interprétation tirée de l'astronomie : « Typhon désigne le monde so-

1. *De Iside et Osiride*, 32-33, 39-40.
2. G. Maspero, *Histoire*, I, p. 129-135. Cf. Ed. Meyer, ap. *Aeg. Zeitschrift*, XLI, p. 97.

laire, Osiris, le monde lunaire; la lune, qui produit la rosée nocturne, principe d'humidité et de fécondation, favorise la génération des animaux, la végétation des plantes; le soleil, au contraire, brûle de ses feux la terre et la dessèche ». A l'appui de leur thèse, on peut citer un grand nombre de détails, dont la critique moderne fait encore état[1]. Osiris a vécu ou régné vingt-huit[2] ans; c'est à peu près le temps (exactement vingt-neuf jours 1/2) du cours mensuel de la lune. La mort d'Osiris tombe le 17 du mois, jour où la pleine lune commence à diminuer; Seth aurait partagé le cadavre en 14 morceaux (chiffre de la tradition la plus ancienne) : c'est précisément le nombre de jours pendant lesquels la lune décroît jusqu'à disparition. Au début du mois, Osiris entre dans la nouvelle lune : « Son âme, dit un texte, rajeunit dans la lune à son premier jour ». Les calendriers de fêtes trouvés dans les temples confirment les données de Plutarque : on adore Osiris particulièrement le deux, le six (premier quartier), le quinze du mois (pleine lune) ; à ce jour de la catastrophe prévue, inévitable, où Osiris devait succomber, on immolait, comme pour retarder

1. *De Iside*, 41. Cf. Frazer, *Adonis Attis Osiris*, p. 359 et suivantes.
2. Cf. les 28 épis germant sur le corps d'Osiris, p. 101, fig. 8, 1.

la « grande détresse », un pourceau noir, précisément un de ces animaux qui avalent gloutonnement le disque. Dans les derniers jours du mois, du 17 au 20 Athyr, selon les uns, du 16 au 30 Choïak, selon d'autres[1], on célébrait la mort et la résurrection d'Osiris; au moment où l'on était censé retrouver dans le Nil le cadavre du dieu, les prêtres modelaient une petite figure en forme de croissant lunaire [2].

Qu'Osiris soit le Nil bienfaisant ou la lune fécondante, cela n'explique point qu'il ait pu par sa mort nourrir les hommes et les sauver du trépas. Aussi Plutarque ne se trompe-t-il guère quand il nous dit : « Chacune de ces explications est fausse en particulier, mais prises toutes ensemble elles sont vraies », en ce sens qu'elles s'appliquent chacune à une des faces du problème. Mais Plutarque rapporte par acquit de conscience une autre hypothèse, à laquelle il n'ajoute aucune créance : « On dit qu'Osiris est enseveli quand on cache la semence dans la terre, qu'il retourne à la vie et se montre de nouveau lorsque les germes commencent à pousser[3] ». Cette explication paraît

1. Les fêtes se célèbrent au mois de Choïak pendant la période ptolémaïque; au mois d'Athyr, d'après Plutarque, à la fin du Ier siècle de notre ère. Voir à ce sujet J. Frazer, *Adonis Attis Osiris*, p. 325 sqq. Le 19 Athyr correspondrait au 15 novembre.
2. *De Iside et Osiride*, 39.
3. *De Iside et Osiride*, 65 : Καὶ λέγοντες θάπτεσθαι μὲν Ὄσιριν

absurde à l'auteur du *De Iside et Osiride*; c'est celle cependant que j'admettrais le plus volontiers. Les peuples agricoles à l'état primitif attribuent à des esprits les variations des saisons, la fertilité périodique de la terre, ainsi que la mort annuelle de la végétation. Les champs, disent-ils, sont peuplés d'esprits qui sommeillent l'hiver, se réveillent au printemps, se manifestent dans la moisson. Ces esprits, montant la garde autour des terres et des fruits, les défendent même contre les hommes. Ceux-ci doivent user de violence pour moissonner ou vendanger; le moyen le plus expédient est alors de sacrifier l'esprit au moment de la récolte. Mais comme il est utile de fixer celui-ci sur le lieu qu'il féconde, l'esprit du blé sera enterré dans le sol même dont il était le gardien. D'ordinaire, on démembre la statue, ou le simulacre, et l'on répartit parmi les champs les fragments qui favoriseront la germination. Au printemps suivant, le dieu revient à la vie avec la végétation; il reprend annuellement son rôle de gardien et subit à nouveau le sacrifice.

M. Frazer, reconnaît dans le mythe osirien

ὅτε κρύπτεται τῇ γῇ σπειρόμενος ὁ καρπός, αὖθις δ'ἀναβιοῦσθαι καὶ ἀναφαίνεσθαι ὅτε βλαστήσεως ἀρχή. Voir les autres textes similaires cités par Frazer, *op. laud.*, p. 339, n. 3.

1. Sur le culte des Esprits du blé et les sacrifices agraires, cf. Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice*, p. 186.

toutes les caractéristiques du culte d'un esprit de la végétation[1]. Osiris serait un de ces dieux agraires qui, chaque année, au temps des moissons, sont démembrés sous la dent des faucilles et les coups des fléaux, puis enterrés pour les semailles et qui renaissent au printemps avec les pousses nouvelles. M. Frazer appuie habilement sa thèse sur tous les détails de la vie d'Osiris rapportés plus haut : né du ciel et de la terre, comme le grain fécondé par la pluie dans le sol, Osiris révèle aux hommes les ressources de l'agriculture; mis à mort en pleine maturité, son corps démembré fertilise quatorze cantons de l'Égypte, pour renaître bientôt sous forme d'arbre ou d'épi. Je trouve confirmation de cette hypothèse dans divers faits. Osiris, en un conte populaire, est appelé « l'âme des pains » (*Bitaou*); cette épithète caractéristique désigne, à n'en pas douter, un Esprit du blé. Diodore nous rapporte qu'au moment de la moisson les paysans d'Égypte se lamentaient et invoquaient Isis en coupant la première gerbe (I, 14); Isis, supposaient-ils, menait le deuil de son époux, qui venait de mourir comme meurent les épis; c'était une de ses larmes, tombée du ciel, qui faisait déborder

1. *Adonis Attis Osiris*, p. 330 sqq.

le Nil et amenait l'inondation annuelle[1]. Quelques mois après, au temps des semailles, les paysans enterraient le grain avec les mêmes rites observés pour ensevelir les morts[2]. Mettre la semence en terre, est-ce autre chose qu'ensevelir Osiris, l'âme des grains? Et qu'atteste le spectacle de la verdure nouvelle sinon la résurrection du dieu?

Quant aux affinités d'Osiris avec le dieu lunaire, elles ne contredisent pas l'hypothèse que je défends. C'est une croyance populaire que la lune, à qui l'on attribue la rosée nocturne, a une grande influence sur le développement de la végétation : « tout croît avec la lune croissante; tout décroît avec la lune décroissante » affirmait aussi Pline le Naturaliste[3]. Les vicissitudes de l'existence d'Osiris lunaire correspondent donc à peu près, au moins pour les esprits populaires, aux alternatives de croissance et d'arrêt que présente la végétation.

Sans doute, cette figure d'Osiris est-elle trop complexe pour qu'aucune interprétation en éclaire à la fois tous les aspects. Néanmoins, l'hypothèse

1. D'après Pausanias (*in Phocicis*, X, 32). Les Coptes ont gardé la tradition égyptienne et célèbrent encore aujourd'hui, dans la nuit du 17 juin, la *fête de la chute de la goutte* qui, tombant du ciel, détermine l'inondation. (J. Lieblein, ap. *Recueil de travaux*, XXII, p. 71.)
2. *De Iside et Osiride*, 70.
3. *Nat. Hist.*, II, 221. Cf. Frazer, *op. laud.*, p. 359 sqq.

qu'Osiris fut le dieu qui, par l'eau et le grain, fertilise la terre, m'apparaît la plus conforme à la légende et aux textes. Ce spectacle grandiose de la mort et du renouveau des champs, qui nous émeut encore aujourd'hui, combien davantage dut-il frapper l'imagination neuve de nos ancêtres! Comment s'étonner que les Égyptiens aient incarné dans un dieu la « grande détresse » annuelle, et qu'à ce dieu du blé et du Nil, nourrissant les hommes de son sang et de sa chair, ils aient attribué une Geste héroïque et le caractère d'un bienfaiteur? Osiris, en subissant la mort, le démembrement et l'ensevelissement dans la terre, s'immolait pour le salut de tous, devenait un Rédempteur. Résigné et confiant, il montrait à l'humanité le chemin de la bonne mort : « Sois fidèle à la mort, nous dit aussi la Bible, et je te donnerai une couronne de vie ». Et saint Paul répète : « Le corps est *semé* corruptible; il ressuscite glorieux ».

C'est cette analogie entre la destinée humaine et la vicissitude végétale, c'est l'espoir tenace d'un « renouveau », qui serait éternel, que nous trouvons au fond de la pensée égyptienne, sous la forme — peu à peu épurée jusqu'au sublime — d'Osiris Sauveur.

IMMORTALITE DE L'AME
ET SANCTION MORALE
EN ÉGYPTE ET HORS D'ÉGYPTE

IMMORTALITÉ DE L'ÂME
ET SANCTION MORALE
EN EGYPTE ET HORS D'EGYPTE

Chez les peuples modernes, qui ont atteint un certain degré de culture morale, les idées relatives à l'immortalité de l'âme sont étroitement unies à l'espoir de récompenses pour les bonnes actions, et à la crainte de châtiments pour les mauvaises. S'il y a une vie d'outre-tombe, elle doit apporter une réparation des injustices et des inégalités de la vie terrestre, et, en même temps, favoriser les justes, parce qu'ils ont vécu en obéissant aux ordres de leur conscience. Réciproquement, l'espoir qu'il faut, après la mort, une sanction au bien et au mal est devenue une des plus fortes raisons de croire à la vie future. L'immortalité de l'âme est

un des postulats de la conscience morale et de l'idée de sanction.

On s'est demandé depuis longtemps quelle était l'origine de ces idées et surtout si elles ont toujours été associées l'une à l'autre. Les enquêtes ont porté jusqu'ici sur les peuples de l'antiquité dite « classique », et sur les populations contemporaines encore à l'état sauvage[1] : un peu partout, la réponse fut que la notion de l'immortalité et celle d'une sanction après la mort ne naissent pas simultanément chez les hommes et que leur adaptation réciproque est le fruit d'une culture morale déjà avancée.

Faisons brièvement la même enquête pour l'Égypte ancienne, dont les monuments nous permettent de remonter à plus de six mille ans et témoignent, dans un sens ou dans l'autre, pendant la période immense de quatre mille années. On sait qu'à ce point de vue l'Égypte ancienne offre un grand intérêt : l'idée d'un jugement des morts y fut admise de très bonne heure et semble indiquer une union étroite et traditionnelle entre les idées d'immortalité et de sanction.

1 L. Marillier, *La Survivance de l'âme et l'idée de Justice chez les peuples non civilisés* (Annuaire de l'École des Hautes Études, section des Sciences religieuses, 1894).

*
* *

Pour comprendre quelle conception spéciale les Égyptiens se faisaient de l'immortalité, il convient de savoir ce qu'ils entendaient par ces mots : *vie, mort, âme.*

La vie, pour les Égyptiens, était quelque chose d'assez difficile à définir. Nous dirions que c'est une vibration. Pour eux, c'était un souffle[1], ou un fluide[2], que l'on transmettait, soit en l'envoyant aux narines, soit en exécutant des passes magnétiques. L'expérience journalière prouvait que ce souffle ou ce fluide moteur disparaissait soudainement chez les individus tombés dans cet état particulier qu'on appelle *Mort.* Cet état se caractérise par la privation de conscience, l'absence de souffle et de mouvements, puis par la corruption des chairs et l'anéantissement du corps. D'autre

1. « On vit par les souffles » dans l'autre monde (*Todtenbuch*, XXXVIII, titre : XLI, 2). Le rôle de Thot, dieu du vent, du souffle de vie, du πνεῦμα, a été défini par Éd. Naville (*Zeitschrift*, 1877, p. 24). « Donner les souffles » c'est donner la vie (cf. A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 140-142). Pour ranimer la momie, on approche de son nez une voile, qui évoque le souffle du vent. (Maspero, *Histoire*, I, p. 179.) Un des livres rituels qui assurent la résurrection des morts s'appelle « Livre des respirations » (*Shai n sinsin*); il a été édité et traduit par J. de Horrack.

2. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 45.

part, cette perte de la conscience, des mouvements, et même du souffle, peut être fréquente et seulement passagère, dans des états tels que le sommeil, l'évanouissement, l'hypnose; après un laps de temps variable, l'homme « revient à lui », et vit comme devant. Le seul accident grave de la mort, c'est la décomposition; si l'on peut prévenir la corruption, il n'y a pas lieu de douter que le souffle et le mouvement ne finissent par revenir au défunt, comme à l'homme endormi ou évanoui.

Les Égyptiens définissaient donc la mort une suspension de vie apparente et momentanée; en ayant recours aux ressources de la magie, on pouvait éviter au corps des gens tombés en cette fâcheuse condition les inconvénients d'une interruption de vie prolongée. L'essentiel était d'empêcher la décomposition : de là, des pratiques dont les plus connues sont celles de la momification, et les rites magiques, dits « Ouverture de la bouche[1] », qui rendent au cadavre la possibilité de mouvoir son corps et d'user de tous ses organes. Le corps mis, de cette façon, dans une condition telle qu'il est indéfiniment apte au réveil, et, par conséquent, à une nouvelle

1. A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 52, 203-208.

vie est déposé dans une tombe solide, pour l'éternité. Sauf accident, la vie, en lui, ne s'épuisera plus.

Cette nouvelle vie reste matérielle et humaine. Dans l'autre monde, le défunt revivifié mènera une existence analogue à celle qu'il avait de son vivant, mais fixée à son moment le plus heureux. Il sera représenté au point culminant de sa carrière, s'il est fonctionnaire; dans le sein de délices corporelles et des joies du cœur, s'il n'est qu'un simple bourgeois, un bon père de famille. En somme, par cette idée tout humaine de la vie future, on situe le Paradis dans un beau tombeau où le corps, ranimé par la magie[1], trouve une maison fraîche en été, chaude en hiver, bien meublée, bien approvisionnée, pleine d'amis, de femmes et de fleurs.

Cependant on ne pouvait limiter la vie d'outre-tombe au périmètre du tombeau. Dès la IVe dynastie, on lit sur les épitaphes funéraires le souhait que le défunt « puisse circuler sur des beaux chemins où circulent les initiés vis-à-vis

1. Dans la première édition de ce livre, ainsi que dans le volume antérieur *Au temps des Pharaons*, j'avais exposé ici la théorie de Maspero, d'après laquelle la momie serait animée par une « âme corporelle », le *Ka* (Double), qui vivrait dans la tombe. Des travaux récents, qu'on trouvera résumés dans mes *Mystères Égyptiens*, p. 199 et suiv., m'ont amené à renoncer à la théorie du Double, que je passe donc sous silence ici.

d'Osiris ». Était-ce le corps momifié qui quittait le cercueil? Cela parut invraisemblable, même aux Égyptiens. Ils imaginèrent donc, qu'après la mort[1], le corps était animé par un « esprit », qui pouvait à son gré habiter la tombe ou la délaisser pour un séjour plus agréable. De là une autre conception de la vie future, probablement moins ancienne que la première et qui a peu à peu débordé celle-ci, sans d'ailleurs pouvoir, à aucun moment, la supplanter totalement. C'est l'idée d'une âme spirituelle, distincte du corps, séparable de celui-ci, et d'un paradis extérieur au monde des humains.

A cette âme-esprit, appelée *Ba*, les Égyptiens donnaient la forme d'un oiseau à tête humaine, ; c'est donc bien un être surnaturel, en dehors des conditions ordinaires de l'humanité; il symbolisait la pensée même du corps, la tête intelligente, et ses ailes lui permettaient de s'envoler loin du monde matériel. L'oiseau vit au ciel; c'est donc au ciel que l'âme-oiseau trouva son paradis.

Nous ignorons absolument comment l'idée de l'âme spirituelle s'est introduite chez les Égyptiens. Il est probable que, pour les plus intelli-

1. Voir à ce sujet, J. Breasted. *Development of religion and thought in ancient Egypt*, p. 61.

gents d'entre eux, la vie matérielle de la momie sur terre a paru insuffisante pour combattre l'appréhension de la mort. C'est dans les pyramides royales de la Ve dynastie que la doctrine de l'âme-oiseau qui vit au ciel nous apparaît tout d'abord. Chez les peuples primitifs, les grands de ce monde conservent dans l'autre vie leur rang; le roi reste roi; le noble, noble; l'esclave, esclave. Il est assez probable que les Pharaons ont élaboré à leur usage personnel une destinée d'outre-tombe de plus en plus glorieuse, et qu'ils se sont réservé dans l'au-delà une existence éternelle qui n'est devenue que plus tard, et par faveur royale, le bien commun, d'abord de leurs fidèles, puis de l'humanité entière[1]. Quoi qu'il en soit, tandis que les gens du commun, dans l'Ancien Empire, se contentent d'un paradis matériel où les dieux existent à peine, ne reçoivent nulle prière, et ne sont nommés que pour concéder aux hommes une part de leurs offrandes[2],

1. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p 200-202.

2. Dans les formules funéraires de l'Ancien Empire, il est dit que « le roi donne l'offrande » à tel dieu « pour que celui-ci la donne » — après en avoir joui lui-même au moins partiellement — à tel homme favorisé par le Pharaon. Ce n'est qu'à partir du Moyen Empire (vers 2000 av. J.-C.) que les textes révèlent des hymnes, ou prières, aux dieux.

les rois, au contraire, envoient leur âme au ciel, parmi les dieux. Leurs corps restent dans la pyramide, mais leurs âmes, instruites des bons chemins qui mènent au Paradis, s'introduisent auprès des dieux, tantôt en grimpant sur une échelle plantée au coin de l'horizon, tantôt en prenant passage sur une barque, où rame un Charon soupçonneux, tantôt en volant ou en s'installant sur les ailes de Thot, l'ibis sacré.

Au ciel, trois séjours s'offrent à l'âme. Les *champs d'Ialou*, pays fortuné où des moissons hautes de sept coudées récompenseront l'effort des défunts; *les champs des offrandes* où les pains, la bière, les fruits sont étendus, à la disposition des bienheureux, sur le vert tapis des prés; la *barque* solaire où le mort prend place pour vivre au *Douaït* dans la compagnie des dieux [1].

Telles furent les destinées promises à l'âme spirituelle. Au fond, elles ne sont pas très différentes des destinées de l'âme corporelle. Ces paradis célestes sont encore très près de la terre. Les Champs d'Ialou ne sont guère qu'une campagne égyptienne transportée au ciel; la félicité qu'on y goûte ne se distingue de la vie au tombeau

1. Voir A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 186-187.

que par la proximité des étoiles et la compagnie des dieux. Mais les champs des Offrandes offrent déjà une conception plus fantastique : la table y est toute servie, sans travail et sans effort; le mort se trouve dans un pays de miracle. Le paradis du Douaït, où l'on pénètre avec la barque solaire, nous entraîne en plein merveilleux; c'est le lieu des épouvantes et des mystères autant que des félicités célestes. Ainsi l'âme, en quittant le terrain solide du paradis « terrestre », va de plus en plus vers l'inconnu, c'est-à-dire vers l'incertain, l'étrange et l'inexplicable. Dans sa recherche anxieuse des destinées d'outre-tombe, l'âme nous entraîne peu à peu vers un monde nouveau où la félicité s'accompagne d'inquiétude.

Aussi ne nous étonnerons-nous pas si le scepticisme s'alliait, dès cette époque, aux préoccupations d'outre-tombe. Dès la XI[e] dynastie, on chantait, le jour des funérailles, une complainte singulièrement désabusée : « Les pleurs ne peuvent point ranimer le cœur de celui qui est dans le tombeau. Aussi, fais un jour de fête (pendant que tu es encore sur terre), et ne t'en lasse point. Il n'est point accordé d'emporter (dans l'autre monde) ses biens avec soi; il n'y a personne qui y soit allé et qui en soit revenu. » Est-ce la nostalgie de paradis plus lointains, plus mysté-

rieux, partant moins certains, qui a fait connaître le doute aux Égyptiens? Quoi qu'il en soit, plus on descend vers les époques récentes, plus les témoignages de scepticisme et d'anxiété se multiplient[1]. La croyance à l'immortalité, absolue aux temps très anciens, devient chancelante à mesure que l'esprit humain est capable de raisonner et de douter.

*
* *

Avec le raisonnement, un autre souci est né : le scrupule moral de ce qui se passera dans l'autre vie; nous arrivons ainsi à la sanction après la tombe.

Tout ce qui peut toucher à l'idée que les Égyptiens se faisaient d'une sanction morale dans l'autre vie semble dominé par la tradition populaire, que Diodore a rapportée, au sujet du jugement des morts en Égypte (I, 92).

« Quand on enterre quelqu'un, dit-il, on annonce le jour des funérailles à des juges, aux parents et aux amis du défunt. Ils proclament le nom du mort et prononcent qu'il faut lui faire passer un lac. Alors 42 juges s'installent, en

1. Voir les *Chants du harpiste* gravés dans les tombes thébaines du Nouvel Empire et reproduits dans *Au temps des Pharaons*, p. 240.

hémicycle, de l'autre côté du lac, et un bateau, guidé par un pilote, appelé par les Égyptiens en leur langue, Charon[1], guide le défunt. Quand le bateau arrive au port, avant de déposer le mort en sa demeure, tout homme qui veut l'accuser en a le droit par la loi. Si l'accusateur prouve que le défunt a mal agi pendant sa vie, les juges rendent une sentence qui prive le corps de la sépulture habituelle. Mais si l'accusateur est convaincu de calomnie, il est frappé d'un fort châtiment. Si nul accusateur ne se présente ou si l'accusation est convaincue de fausseté, les parents cessent leur deuil et prononcent l'éloge du mort... La foule approuve par ses acclamations... et souhaite que le défunt puisse vivre éternellement avec les justes dans l'autre monde. »

En réalité, c'était dans l'autre vie que les Égyptiens se représentaient le tribunal de la justice, et les vivants ne prenaient aucune part à ses débats. Dans le domaine des morts, il y avait une salle de la Double Justice où le défunt passait en jugement devant un tribunal composé de 42 divinités et d'un juge suprême, Osiris[2]. L'intérêt de

1. D'après les textes égyptiens, le passeur divin s'appelle Mahaf; mais le mot *qaro* signifie *barque* en égyptien. Sur le rôle de la barque, qui convoie le mort au ciel ou à la nécropole, cf. Lefébure, *La Barque*, ap. *Sphinx*, VII, p. 185 et suiv.
2. *Au temps des Pharaons*, p. 195, 213 et suiv.

tous se concentrait autour d'une balance divine dont le dieu Thot surveillait la pesée. Dans un des plateaux était le cœur du défunt, c'est-à-dire sa conscience, lourde ou légère de fautes; dans l'autre plateau, on plaçait la vérité, sous forme d'une statuette de la déesse Maât, ou d'une plume 𓆄, hiéroglyphe de la déesse. Lorsque le poids du cœur faisait équilibre au poids de la vérité, alors la justification du défunt sur sa conduite était tenue pour véridique. Thot et Osiris vérifiaient si le fil à plomb de la balance marquait l'équilibre nécessaire, et, ce résultat constaté, prononçaient l'admission du défunt au paradis. Dans le cas contraire, c'était aux supplices infernaux qu'était voué le défunt. Tel est le jugement des morts type. J'ai montré par ailleurs[1] comment le tribunal d'Osiris, originairement accessible à l'intimidation, aux cadeaux et aux supercheries, était devenu de plus en plus exigeant au point de vue moral. A la fin, la justice divine, non satisfaite de demander compte des actions, se montrait soucieuse d'assurer encore une réparation des iniquités de la vie humaine ou des inégalités de la destinée.

A travers cette évolution, le jugement des

1. *Au temps des Pharaons*, p. 219 et suiv.

morts en Égypte se caractérise par les éléments suivants : 1° un tribunal composé d'un juge suprême, Osiris, dieu de la Nécropole, assisté des déesses de la vérité (la double Maât), de quelques dieux psychopompes tels que Anubis, Thot, et de quarante-deux assesseurs, qui jouent le rôle d'un jury interrogateur ; 2° une balance du type ordinaire, à deux plateaux; 3° un exécuteur des hautes œuvres divines, sous forme de monstre hybride, qui surveille la pesée, tout prêt à dévorer l'âme à qui l'opération est défavorable.

Telle est, réduite à ses traits essentiels, la scène du jugement des âmes par la pesée, ou *psychostasie*, telle que les Égyptiens se la figuraient, au moins depuis l'an 2 000 av. J.-C.[1].

Chez d'autres peuples de l'antiquité, nous retrouvons l'idée que la Justice divine se réalise matériellement par le moyen de la balance, et que les actions humaines s'apprécient par une pesée. Sous cette forme, la psychostasie apparaît dans leurs textes ou monuments religieux, et n'a pas cessé de tenir, jusque dans l'iconographie chrétienne au Moyen Age, une place importante. Nous

1. Le principe du jugement des morts par les dieux était admis dès le temps des Pyramides de la VI[e] dynastie (cf. les textes étudiés par Erman et Lefébure et cités dans mon livre *Au temps des Pharaons*, p. 195); mais les représentations du jugement ne sont pas connues avant le temps du Nouvel Empire.

voudrions indiquer brièvement sous quels traits les Grecs, les Romains, les Persans, les Hindous, les Juifs, les Chrétiens et les Mahométans eux-mêmes ont représenté cette idée que nous trouvons si clairement définie en Égypte.

*
* *

En Grèce, la pesée des actions apparaît dès les poèmes homériques. Dans l'*Iliade*, quand Zeus veut décider de l'issue du combat entre deux armées ou deux guerriers, « alors, le père souverain déploie ses balances d'or, il y met les deux Destinées (κῆρε) qui amènent le long sommeil de la mort, celles des Troyens et celles des Achéens... Il prend la balance par le milieu; le jour fatal des Grecs se déclare; les *Kères* des Achéens descendent jusqu'à la terre verdoyante, tandis que celles des Troyens s'élèvent vers le large ciel [1]. » Même opération, décrite dans les mêmes termes, au moment du combat décisif d'Achille et d'Hector [2]. Ces passages ont été imités littéralement par Virgile, décrivant la lutte d'Énée et de Turnus : « Jupiter lui-même tient dans sa main les deux bassins d'une balance

1. *Iliade*, IX, 69-74.
2. *Ibid.*, X, 209-213.

en équilibre et y place les Destinées (*fata*) différentes des deux rivaux, pour savoir qui le combat doit condamner, et de quel côté penchera le poids du trépas [1]. »

Comme l'a dit excellemment de Witte [2], qui le premier a rapproché ces textes, « dans Homère, rien n'indique que la psychostasie se rattache à une vie future, aux peines et aux récompenses qui y attendent l'homme... Il ne s'agit que de décider de l'issue d'un combat... La pesée des sorts ou des âmes n'a d'autre but que de résoudre une contestation matérielle et terrestre... C'est le poids le plus léger qui indique le vainqueur. »

La psychostasie homérique, dans l'*Iliade*, n'a donc rien à voir avec la justice divine; c'est la pesée des destinées. Néanmoins, nous savons par Plutarque que, de très bonne heure, au moins dès le temps d'Eschyle, on donnait à cette pesée des sorts d'Achille et d'Hector le nom de ψυχοστασία « Psychostasie » = pesée des âmes [3]. Les vases peints, qui représentent fréquemment cette scène, donnent aux âmes-destins

1. *Énéide*, XII, 725-727.
2. De Witte, *Scènes de la Psychostasie homérique*, ap. *Revue archéologique*, 1845, 15 janvier, p. 647.
3. De Witte, *loc. cit.*, p. 653. Eschyle, au dire de Plutarque, avait fait, de cet épisode de la légende d'Hector et d'Achille, une tragédie intitulée *Psychostasie*.

la forme de petits guerriers combattants, ou de petits génies ailés et nus [1]. La destinée revêt déjà ici un caractère individuel ; dans l'évaluation de son poids, un élément subjectif et moral entre désormais en considération.

L'*Odyssée* nous apprend, en effet, que l'idée d'un tribunal, destiné à juger les morts dans l'Hadès, était déjà familière aux Grecs. On disait que régnait aux Enfers, Minos, l'ancien roi de Crète ; assisté de ses frères Éaque et Rhadamante, il présidait un tribunal [2]. « Je vis, dit Ulysse, racontant sa descente aux enfers, Minos assis, tenant en mains le sceptre d'or, rendant la justice aux morts ; ceux-ci, autour du roi, exposaient leurs causes, assis ou debout dans les maisons de l'Hadès aux larges portes [3]. » Voilà le tribunal des morts constitué ; mais rien n'indique que ce tribunal ait à juger les morts sur leurs actions commises pendant qu'ils étaient sur terre. Il est possible que Minos, Éaque et

1. Miroir etrusque publié par Maury, *Recherches sur la Psychostasie* (ap. *Revue archéologique*, 15 août 1844, p. 297). Vase du Stathouder, et Vase de la collection de Luynes (ap. de Witte, *loc. cit.*, p. 650 et 652).

2. *Odyssée*, IV, 564. Le nom grec Rhadamanthys évoque le souvenir du mot Égyptien *Amenti*, « l'occident, l'autre monde », et de l'épithète « chef de l'Amenti », qui est celle des dieux funéraires égyptiens. Cf. V. Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, II, p. 69.

3. *Odyssée*, XI, 567-570.

Rhadamante continuent à remplir aux Enfers cet office de juges, prérogative essentielle de la royauté [1] ; les causes qui leur ressortissent sont probablement des épisodes de la vie d'outre-tombe, qui comporte des conflits comme la vie humaine. Nulle part n'est exprimée dans l'*Odyssée* l'idée que les hommes sont responsables après la mort de leur conduite terrestre devant ce tribunal de Minos.

La première mention connue apparaît, dans la littérature grecque, chez Pindare au début du v[e] siècle. Dans la deuxième *Olympique*, le poète nous dit que « les grands de la terre trouvent aux Enfers un juge, car ils expient des peines (ποινὰς ἔτισαν) ; ceux qui sur terre ont commis des actions illicites sont jugés par la déesse Ananké [2] ».

Le progrès dans l'idée de justice est considérable : le tribunal des Enfers poursuit les fautes commises sur terre. Resterait à savoir comment procède la déesse Ananké, ou le tribunal divin.

1. Pour tous les textes classiques et leur commentaire, je renvoie désormais à l'excellente monographie de Ruhl, *De mortuorum judicio*, Giessen, 1903.

2. *Olymp.*, II, 56 et suiv. :

τὰδ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ
ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρὰ
λόγον φράσαισ' 'Ανάγκα.

— Cf. Ruhl, p. 34 et suiv.

C'est chez Platon que nous trouverons les détails qui manquaient encore jusqu'ici.

Dans l'*Apologie de Socrate*, le philosophe-poète oppose aux tribunaux humains, ou plutôt « à ceux qui contrefont ici les juges, les véritables juges qui rendent, dit-on, la justice aux enfers, Minos, Rhadamante, Éaque, Triptolème et tous les autres demi-dieux qui ont été justes pendant leur vie ». Il apparaît de suite que ce tribunal se constitue le gardien de la vertu; qu'il doit, en conséquence, exiger des hommes une justification de leurs actions terrestres. Dans le *Gorgias*, Platon développe cette idée très abondamment :

« Du temps de Saturne, c'était une loi parmi les hommes, qui a toujours subsisté et subsiste encore parmi les dieux, *que celui des mortels qui a mené une vie juste et sainte* allât après sa mort dans *les îles Fortunées*, où il jouissait d'un bonheur parfait, à l'abri de tous les maux : que, au contraire, celui qui avait *vécu dans l'injustice et l'impiété* allât dans un lieu de punition et de supplice appelé *Tartare*.

« Sous le règne de Saturne et dans les premières années de celui de Jupiter, *ces hommes étaient jugés vivants par des juges vivants* qui prononçaient sur leur sort le jour même qu'ils

devaient mourir. Aussi ces jugements se rendaient-ils mal. C'est pourquoi Pluton et les gouverneurs des îles Fortunées, étant allés trouver Jupiter, lui dirent qu'on leur envoyait des hommes qui ne méritaient ni les récompenses ni les châtiments qu'on leur avait assignés.

« Je ferai cesser cette injustice, répondit Jupiter. Ce qui fait que les jugements se rendent mal aujourd'hui, c'est qu'on juge les hommes tout vêtus. Car on les juge lorsqu'ils sont en vie. Ainsi plusieurs, dont l'âme est corrompue, sont revêtus de beaux corps, de noblesse, de richesse... il se présente une foule de témoins en leur faveur. Les juges se laissent éblouir par tout cela et, de plus, eux-mêmes jugent vêtus, ayant devant leurs âmes... toute la masse du corps... (Désormais) je veux qu'on juge les hommes nus et dépouillés de ce qui les environne, et qu'à cet effet il ne soient jugés qu'après leur mort. Il faut encore que le juge lui-même soit nu, mort..., séparé de sa parenté; il aura laissé tout cet attirail sur la terre, afin que le jugement soit équitable.

« J'étais instruit de cet abus..., en conséquence j'ai établi pour juges trois de mes fils, deux d'Asie, Minos et Rhadamante, et un d'Europe, Éaque... Lorsqu'ils seront morts, ils rendront

leurs jugements dans la prairie, à l'endroit où aboutissent trois chemins, dont un conduit aux îles Fortunées et un autre au Tartare. Rhadamante jugera les hommes de l'Asie, Éaque ceux de l'Europe; je donnerai à Minos l'autorité suprême pour décider en dernier ressort dans les cas où ils se trouveraient embarrassés l'un ou l'autre...

« ... Quand les morts arrivent devant leur juge, Rhadamante les faisant approcher, examine l'âme de chacun, sans savoir de qui elle est. »... Si cette âme est remplie de désordre et d'infamie, ayant vécu loin de la vérité, « Rhadamante l'envoie honteusement à la prison où elle subira les châtiments convenables ».... Ceux dont les fautes peuvent s'expier arrivent à l'expiation par la souffrance [1]. Ceux qui ont commis les plus grands crimes sont incurables. Leur châtiment, inutile pour eux, sert d'exemple aux autres. « Rhadamante [2] les envoie au Tartare, après les avoir marqués d'un certain signe, selon qu'il les juge susceptibles ou incapables de guérison : au Tartare, le coupable est puni comme il le mérite.

« D'autres fois, voyant une âme qui a vécu

1. *Gorgias*, trad. Saisset, p. 323.
2. *Ibid.*, p. 324.

saintement et dans la vérité,... il en est ravi et l'envoie aux îles Fortunées. » Éaque en fait autant de son côté. Comme Minos, il exerce ses jugements tenant une baguette en mains.

Le tribunal divin nous apparaît donc, au IVe siècle avant notre ère, doté d'une organisation déjà fort complexe. Les juges sont les trois rois traditionnels, connus dès les temps homériques; mais loin d'exercer leurs fonctions comme une tâche officielle, qui n'a pas de rapports avec la morale, ils prétendent apprécier les vertus et les vices des hommes et attribuer à ceux-ci des séjours différents, suivant la qualité de leurs actions. Aux vrais justes, on réserve le séjour des îles Fortunées; aux coupables avérés, le Tartare avec ses supplices; aux demi-coupables, on impose un stage dans une sorte de purgatoire, où ils pourront se racheter de leurs fautes.

Il nous faut noter que Pindare et Platon, en formulant, l'un en quelques mots, l'autre en de nombreuses pages, la théorie du jugement dans l'autre monde, s'inspiraient probablement tous deux des doctrines orphiques et pythagoriciennes. C'est ce qu'ont établi A. Dieterich et après lui L. Ruhl, d'après les fragments des

écrits orphiques et les représentations des vases figurés [1].

Par contre, les poètes tragiques et les orateurs ne font que des allusions très brèves au jugement; les inscriptions funéraires, loin de nous renseigner sur l'idée que le vulgaire pouvait s'en former, n'apportent aucune contribution à notre savoir. Il faut sans doute conclure que la théorie du jugement des morts n'est pas sortie du domaine de la spéculation philosophique et poétique [2].

Dès lors, on ne s'étonnera pas que la raison positive et pratique des stoïciens et des épicuriens ait écarté la fable du jugement, avec un mépris partagé par leurs imitateurs latins, Cicéron et Sénèque [3]. Les poètes latins seuls font mention du tribunal des juges infernaux, Horace dans ses *Odes* [4], Ovide [5], et surtout Virgile. Le chant VI de l'*Énéide* nous montre comment les Latins ont développé ou imité ce thème, vers le premier siècle de notre ère.

Quand Énée descend aux Enfers, il y voit les morts répartis au Tartare ou aux Champs

1. L. Ruhl, *De mortuorum judicio*, p. 46 et suiv.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 67-74.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 54 et 75.
4. II, 13, 22; IV, 7, 21.
5. XIII, 25.

Élysées. « Et ce n'est pas sans jugement que ces destinées sont assignées. Minos, l'enquêteur, agite son urne; il exige les aveux et le récit des vies des morts silencieux et il instruit les accusations [1]. » Et le poète nous décrit le voyage des défunts : ceux qui sont poussés *à droite*, la route les conduit aux Champs Élysées; ceux qui vont à gauche, arrivent au Tartare où les méchants expient leurs châtiments. C'est là que Rhadamante exerce ses dures lois [2].

Les autres poètes, de Properce et Sénèque à Stace et Claudien, ont repris la donnée de Virgile mais en lui imprimant un caractère plus fortement latin. Chez eux, le tribunal des morts prend les allures du tribunal romain, comme l'a déjà remarqué Servius dans son commentaire de l'*Énéide*; Minos, comme un questeur, tire au sort l'ordre des causes; Rhadamante frappe de son sceptre les criminels; les Furies fouaillent à coups de verge les coupables qui refusent d'avouer. La description, pour être vive et frappante, n'en restait pas moins *littéraire*. Le peuple ignorait le tribunal d'outre-tombe et les lettrés se riaient de cette invention poétique.

Preuve en est le célèbre dialogue des morts où

1. *Énéide*, VI, 426 et suiv.
2. VI, 566 et suiv.

Lucien de Samosate (vers 170 ap. J.-C.) met en scène la justice divine. Un certain brigand, Sostrate, est d'abord condamné par Minos aux derniers supplices. Mais il discute la sentence, conteste l'autorité des juges, prétend démontrer que toutes les actions de sa vie terrestre étant arrêtées d'avance par les Parques et la Destinée, lui, Sostrate, n'en peut être jugé responsable. Minos, vaincu par la force du dilemme, relâche le condamné, mais il lui fait la recommandation suivante : « Ne t'avise pas d'apprendre aux morts à nous faire des questions semblables ! » Sous une forme plaisante, cette critique réfute l'idée d'un jugement des actions humaines, dans une société qui admettait l'Ananké ou le Fatum. Il en résulte ce paradoxe que les dilettantes sceptiques des derniers siècles de la civilisation gréco-romaine parlent, sans y croire, du jugement des morts, dans les termes mêmes qu'employaient jadis les aèdes pleins de foi des poèmes homériques; les uns et les autres subordonnent l'équité divine à l'inéluctable fatalité.

*
* *

Passons maintenant aux civilisations orientales. C'est dans l'Avesta, les Védas et les hymnes

bouddhiques que nous examinerons les traditions sur le jugement des morts.

Les textes de l'Avesta, livre sacré de la Perse, que nous ne connaissons pas dans leur rédaction originale, mais qui ont été reconstitués au IIIe siècle ap. J.-C. à l'époque des Sassanides, nous montrent à l'origine une conception tout autre du jugement. J'emprunte ma traduction à l'excellent livre de Söderblom :

« Après qu'un homme a disparu, est mort, les démons impies et malveillants font leurs attaques. Quand luit l'aube de la troisième nuit et que l'aurore s'allume, Mithra, bien armé, arrive aux montagnes et le soleil monte. Alors le démon... amène enchaînée l'âme pécheresse des mortels méchants. Elle suit le chemin créé par le Temps, chemin qui existe pour le méchant aussi bien que pour le fidèle, le pont *Cinvat* créé par Mazda. Là, la conscience (ou l'âme *daena*)... tire en bas les âmes des méchants dans les ténèbres... Elle amène les âmes des fidèles et les soutient au-dessus du pont *Cinvat* dans le chemin des dieux[1]. »

Ici s'accuse la distinction, entre la vertu et le

1. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, p. 85. (Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. IX.)

péché, le châtiment vengeur et la récompense aux bons. Notons que la représentation matérielle du jugement comprend ici un élément nouveau : l'épreuve du *pont*, que le juste seul peut passer sans péril, allégorie que nous retrouverons par ailleurs et qui nous éloigne de la *Pesée des âmes* traditionnelle.

Au contraire, dans les textes postérieurs, qui nous ont gardé les interpolations des théologiens pehlvis, apparaît la *Pesée des âmes* opérée devant un tribunal.

Le juge principal est Mithra, le dieu du soleil, de la vérité et de la justice. Auprès de lui, Rashnu tient la *balance d'or* dans laquelle sont posées les actions : « il ne fausse point la balance[1] céleste d'un côté ni de l'autre, ni pour les bons ni pour les méchants, ni pour les rois ni pour les empereurs; il ne la fait pas bouger d'une épaisseur de cheveu et ne montre point de faveur ». Le troisième juge est Sraosha. — Une préoccupation de morale scrupuleuse se révèle dans cet autre trait : les hommes, dont les actions s'équilibrent, vont à un *purgatoire* (Hamestagan) intermédiaire entre l'enfer et le séjour des bons.

Les textes les plus récents de l'Avesta révèlent

1. Cette phrase apparaît souvent aussi dans les textes égyptiens pour apprécier la justice humaine ou divine.

un jugement de type nouveau, le *jugement dernier*, qui doit se produire à la fin du monde. Une tradition très ancienne annonçait que le monde finirait dans un incendie. Un temps viendra où commencera le règne d'un juge suprême, appelé Soshyans; alors s'opérera la résurrection de tous les hommes morts; elle sera complète en un laps de cinquante-sept ans. Toute l'humanité formera une grande assemblée où chacun sera mis face à face avec ses bonnes ou mauvaises actions. L'homme pieux ira de suite en paradis; l'impie passera dans un enfer trois jours et trois nuits de supplices. Puis un météore, tombé de la lune, embrasera la terre; au sortir de l'incendie, les hommes ressusciteront, purifiés, et recommenceront, sur terre, une vie éternelle, où il n'y aura plus la souillure du mal, et par conséquent qui ne sera plus suivie de jugement. — On remarquera, dans cette conception eschatologique, comment les scrupules de la conscience ont su tirer parti de traditions qui n'avaient rien à voir avec la morale, c'est-à-dire du cataclysme cosmique amenant la fin du monde.

*
* *

Pour l'Inde, c'est dans les livres védiques qu'il faut rechercher s'il existait une sanction de la

conduite humaine, et sous quelle forme. A vrai dire, le *Rig Veda*, qui remonte au moins au xe siècle av. J.-C., n'exprime pas nettement l'idée d'un jugement des morts. Cependant deux dieux jouent un rôle actif vis-à-vis des hommes défunts. L'un d'eux est Yama, le premier des vivants (tel qu'Osiris en Égypte) qui ait connu la mort et qui, devenu dieu des morts, semble montrer à la postérité le chemin de l'au-delà. Dans cette tâche, il s'aide de messagers qui, sous la forme de chiens (nous devons ici encore rappeler le souvenir de l'Anubis égyptien), vont chercher les hommes, les guident et jouent le rôle de divinités psychopompes. L'autre dieu est Varouna, le maître de la vengeance et des châtiments; il exerce sur les actes des défunts une sorte de contrôle. Près de Varouna et de Yama, les hommes justes sont admis à vivre dans la lumière; les impies et les injustes, ceux qui se sont rendus coupables envers les dieux, contractent, par leurs fautes, une dette qu'ils doivent payer après la mort; c'est Varouna qui en demande compte. Il n'y a en somme ici ni tribunal ni jugement dernier, mais une justice limitée aux crimes envers les dieux; comme aux premiers temps de la civilisation égyptienne nulle préoccupation d'équité ni de vertu envers les hommes n'apparaît encore.

Aux livres bouddhiques, dont la rédaction commence au ve siècle av. J.-C., un nouvel idéal se dessine. Le Bouddha a montré aux hommes la voie qui conduit à la rédemption ; tout être, pour parvenir à la véritable vie, doit passer par des existences successives, de plus en plus sanctifiées par le renoncement aux joies du monde et l'anéantissement des désirs. D'après cette conception, nulle vie nouvelle ne s'ouvre au juste après la mort. C'est au contraire à l'annihilation, dans le sein du Nirvâna, de la vie consciente et responsable qu'aboutit l'existence parfaite. Chaque être arrive plus ou moins vite à ce bienheureux état d'inconscience, suivant le mérite de ses actes. Une justice en quelque sorte automatique s'impose ainsi, nous ne dirons pas à l'âme humaine, mais à cet élément permanent, le *karman*, qui assure à tout être une continuité à travers ses existences successives. Il ne saurait donc être question ici de Jugement donnant accès au paradis ou à l'enfer; la justice immanente, qui se manifeste pour chaque homme, après ses morts renouvelées, détermine la condition de ses existences futures ou sa délivrance finale.

Plus tard, lorsque le bouddhisme s'est acclimaté dans d'autres pays, où l'idée du Jugement était soit traditionnelle, soit apportée par l'afflux

des doctrines mazdéennes et helléniques, — on connaît aujourd'hui l'influence puissante de ces dernières dans d'autres domaines, ceux des arts plastiques et de la poésie dramatique, par exemple, — nous voyons que la pesée des âmes, le jugement des morts, le paradis et l'enfer se sont imposés à l'art et à la théologie bouddhiques. Maury a décrit un tableau bouddhique où l'on a figuré les demeures des dieux, et au dessous la terre et l'enfer. Dans la partie supérieure de l'enfer, on représente sur un trône Yama : de la droite, il tient une sorte de fourche, « de la gauche, un miroir dans lequel se reflètent les biens et les maux faits par ceux qui doivent être jugés ». A la gauche de Yama un personnage tient, par le milieu du fléau, une balance, et pèse les corps des défunts. Au pied du trône de Yama « sont deux esprits, celui du bien et du mal; ils secouent des sacs pleins de cailloux qui représentent les bonnes et les mauvaises actions; les cailloux de l'un sont blancs et les autres sont noirs. Au-dessous sont représentés les supplices de l'enfer[1] ». Ainsi s'affirme le caractère universel, profondément humain, de la psychostasie et de l'idée de jugement. A celle-ci s'adaptent

1. *Revue archéologique*, 1844, p. 294.

même des doctrines foncièrement contradictoires, comme la métempsycose et le Nirvâna.

*
* *

Si nous passons des mythologies orientales au christianisme, nous retrouvons l'idée d'un jugement dernier qui rassemblera l'humanité à la fin des temps. Comme l'a montré Söderblom, cette conception diffère de celle que nous présentent les livres sacrés de l'Iran. Dans l'Avesta, il y a cette tradition que le monde finira dans un cataclysme de la nature, par le feu; le jugement dernier aura lieu lors de cette liquidation finale; mais la catastrophe n'est pas une conséquence des fautes de l'humanité. Chez les Sémites, au contraire, l'idée du jugement dernier a ses racines uniquement dans une doctrine métaphysique et morale. Le Seigneur purgera la terre du mal par un jugement définitif; ce sera, comme le Déluge, une manifestation de la justice divine, finalement victorieuse de l'iniquité et du mal terrestres.

On sait en quels termes l'Évangile selon saint Mathieu (XXV) nous a conservé la description du jugement :

« Lorsque le fils de l'homme viendra dans sa gloire avec tous les anges, il s'assiéra sur le

trône de sa gloire... Il séparera les nations, comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs, et il mettra les brebis à sa droite, les boucs à sa gauche. Alors le roi dira à ceux qui sont à sa droite : Venez, vous qui êtes bénis de mon Père; car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire;... j'étais nu et vous m'avez vêtu... — Ensuite il dira à ceux qui seront à gauche : Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel. »

Chabas a montré combien il était aisé de retrouver dans ce tableau les traits caractéristiques de la tradition égyptienne. Amon-Râ, le dieu justicier, met, lui aussi, le juste à sa droite et envoie le mauvais à la fournaise. Quant aux paroles du Christ qui définissent les devoirs de charité dont les justes se sont acquittés, ce sont celles-là mêmes que les défunts égyptiens prononcent devant le tribunal d'Osiris pour vanter les mérites de leur vie terrestre : « Je vis de vérité, je me suis concilié Dieu par mon amour : j'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à l'altéré, des vêtements à qui était nu [1]. »

1. Cf. A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 235 et suiv. Ajoutons que sur une stèle de la XII[e] dynastie, Osiris place déjà les justes « à sa droite » (Louvre, Stèle C, 3, l. 19).

De même dans l'*Apocalypse*, qui porte si souvent l'empreinte des idées de l'Orient, on doit signaler comme relevant d'une tradition commune l'apparition de l'ange monté sur un cheval noir et tenant une balance en mains [1].

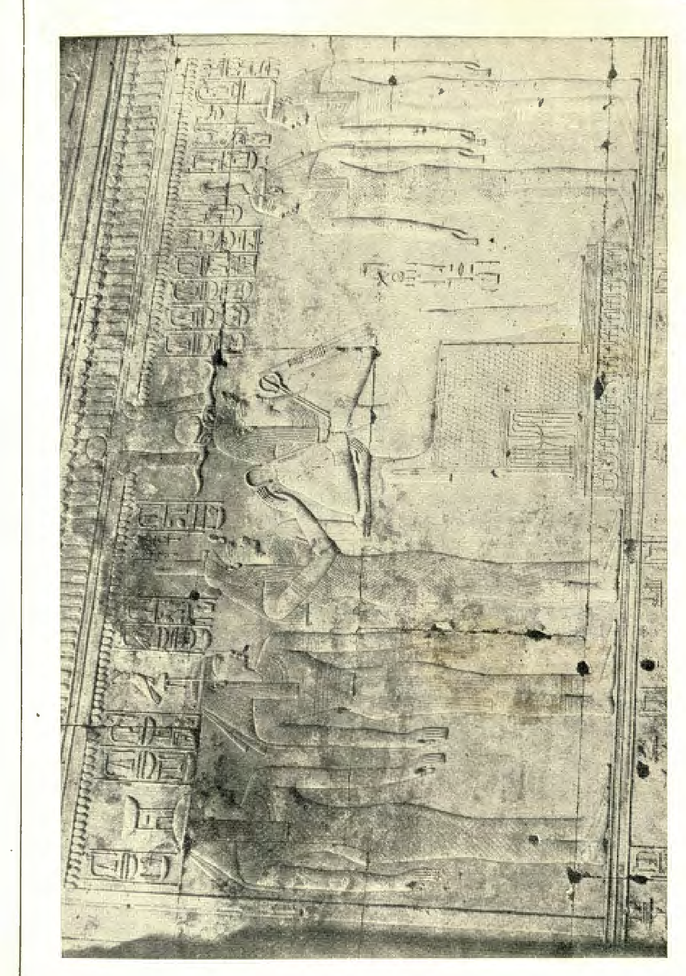
A noter aussi ces traits : « Et je vis les morts, les grands et les petits, qui se tenaient devant le trône. Des livres furent ouverts... et les morts furent jugés selon leurs œuvres d'après ce qui était écrit dans ces livres. Quiconque ne fut pas trouvé écrit dans le livre de la vie fut jeté dans l'étang de feu. — C'est la seconde mort, l'étang de feu. » La même idée que l'enfer réserve aux mauvais une seconde mort est exprimée en propres termes dans le *Livre des Morts* égyptien. Une tradition apparaît d'ailleurs dès les textes des Pyramides de la V[e] dynastie que les morts sont jugés d'après ce qu'ils ont fait et qu'ils doivent être inscrits sur le livre de l'autre monde pour y avoir l'existence assurée [2].

Le Christianisme a conservé à la fois les deux formes du jugement : individuel, à la mort de chacun; final ou dernier à la fin du monde. Ce double thème a inspiré les artistes décorateurs

1. *Apocalypse*, VI, 6, Cf. Maury, *Revue archéologique*, 1844, p. 300.
2. A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 192.

des cathédrales et les moines auteurs d'écrits édifiants. Maury a été l'un des premiers à en signaler des exemples : « La psychostasie forme habituellement un sujet isolé qui a été reproduit sur plusieurs chapiteaux d'église : c'est ainsi qu'on le voit à Sainte-Croix de Saint-Lô, à l'église de Montivilliers, à celle de Saint-Nectaire et sur des bas-reliefs comme à Saint-Trophime d'Arles, par exemple. On retrouve le même sujet dans les miniatures des manuscrits du XIIIe au XVIe siècle[1]. » Parfois la psychostasie n'est qu'un des épisodes de la grande scène du jugement dernier ou de la résurrection; c'est alors Dieu lui-même ou saint Michel Archange qui tient la balance. Mais, le plus souvent, les écrits hagiographiques nous montrent que la psychostasie ne se lie pas nécessairement au jugement dernier. L'idée que chaque homme subit individuellement, et dès son dernier soupir, l'épreuve de la balance divine, s'est imposée aux chrétiens du moyen âge, comme aux Égyptiens et aux Grecs disciples de Platon. Le mot de la Bible : « Vous avez été pesé dans la balance et vous avez été trouvé trop léger » était pris à la lettre, ainsi qu'en témoignent maints récits de la Légende dorée. Encore

1. Maury, *Revue archéologique*, 1844, p. 236. Cf. E. Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle, en France*, p. 276 et suiv.



OSIRIS ADORÉ PAR LA JUSTICE-VÉRITÉ (MAAT)

PL. XII.

au XVIII[e] siècle, un prédicateur représentait ce jugement individuel comme un procès soutenu, devant le tribunal de Dieu; le prévenu, attaqué par les démons, défendu par la Vierge et les Saints, pouvait rester en instance plusieurs jours durant[1].

*
* *

Il était naturel que la doctrine de Mahomet conservât la tradition orientale. Elle se présente dans le Coran sous la forme du jugement dernier.

« Lorsque la trompette sonnera, les liens de parenté n'existeront plus pour les hommes. On ne se demandera plus d'assistance; ceux dont la balance penchera, jouiront de la félicité; ceux pour qui la balance sera légère, seront les hommes qui se sont perdus eux-mêmes et ils demeureront éternellement dans le géhenne...

La pesée n'est pas la seule allégorie du juge-

1. Voir les faits cités par Maury, *Revue archéologique*, 1844, p. 236-249. Paulin Paris (*Catalogue des manuscrits français*, t. IV, p. 4) a publié le cas « d'ung clerc qui fut pesé en la balance par Mgr Saint-Michel, sur l'accusation de l'ennemy ». L'âme avait été mise en la balance devant Dieu « avecque tous les biens qu'il avait en sa vie ditz et faitz et les maulx que l'ennemy mist de l'autre part ». Et il se trouva que les maux pesaient merveilleusement plus que les biens. Mais la Vierge Marie fit trébucher en sens inverse la terrible balance en apportant dans le bon plateau les *Ave Maria* qu'avait récités le clerc. » En Égypte, il fallait que le cœur ne fût pas plus lourd que la Vérité.

ment que le Coran ait maintenue : de la tradition mazdéenne il garde, pour le jugement individuel après la mort, l'épreuve du pont, accessible aux justes, fatal aux méchants :

« Le pont *Sirath* est plus effilé qu'une épée; il est dressé au-dessus de l'enfer. Tous les hommes passent par-dessus; les uns le franchissent comme l'éclair, les autres comme le cheval qui court, d'autres comme le cheval qui marche; ceux-là se traînent le dos chargé de péchés. D'autres tombent et vont en enfer. » C'est une constatation fort curieuse que cette même tradition ait pénétré dans les écrits édifiants des chrétiens. Preuve en est ce récit tiré des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand[1] : « Un soldat mourut de la peste à Constantinople. Son âme revint à son corps par un effet de la miséricorde divine et raconta ce qui lui était arrivé. Il dit qu'il y avait un pont sous lequel passait un fleuve dont l'eau était noire... Après le pont, on entrait dans des prairies bien vertes et riantes, ornées d'herbes et de fleurs d'une odeur fort agréable où paraissaient des hommes vêtus de blanc, qui étaient tout embaumés de cette odeur. Or il se faisait cette épreuve sur ce pont : quand

1. Maury, *loc, cit.*, p. 297.

un méchant y voulait passer, il tombait dans cette rivière puante et ténébreuse, mais les justes y passaient librement et allaient en toute sûreté à ces lieux agréables. » Ainsi se sont transmises d'une religion à l'autre les diverses traditions relatives au jugement.

*
* *

En résumé, l'idée du jugement des âmes et les instruments matériels de cette épreuve, comme la balance, ont été communs à bien des peuples de l'antiquité. Au début des temps historiques la conception paraît fort modeste : Osiris, ou Minos, ou Yama et Varouna, président un tribunal qui juge les conflits entre les hommes, selon des principes utilitaires, mais non selon un impératif catégorique. Avec le développement de la conscience humaine naquit la foi en un Dieu, ou en divinités plus exigeantes, parce que plus parfaites. La justice divine joue le rôle de protectrice de la morale et du droit; elle devint rétributrice et réparatrice. Arrivé à ce degré, l'homme ne sépara plus la Justice de la Divinité : il en résulta parfois des spéculations très élevées sur la nature métaphysique de la Justice et de la Vérité.

Dans l'Avesta, par exemple, la Justice devient une divinité que chaque homme crée par ses propres actions; elle prend la forme d'une belle jeune fille qui accueille le juste dans l'autre monde :

« A la fin de la troisième nuit, à l'aube, l'âme de l'homme juste croit être parmi des plantes et sentir des parfums. Vers elle, un vent semble souffler de la région du midi, plus parfumé qu'aucun autre vent... En rencontrant cette brise, sa religion (ou conscience, *daéna*) apparaît à l'âme fidèle, sous la forme d'une jeune fille belle, lumineuse, aux bras blancs, forte, de belle taille, les seins relevés, de beau corps, de la taille de quinze ans, aussi belle de formes que les plus belles créatures qui soient... Alors l'âme de l'homme fidèle demande : « Quelle vierge es-tu, toi la plus belle de formes des vierges que j'aie jamais vue? » Alors elle lui répond : « O jeune homme au bon esprit, aux bonnes paroles, aux bonnes actions, à la bonne religion, je suis ta propre conscience incarnée..., tu m'aimais pour ma grandeur, ma beauté... Aimée, tu m'as rendue plus aimée; belle, tu m'as rendue plus belle; désirée, tu m'as rendue plus désirée... Va devant les Éternelles Lumières...[1]. »

1. Söderblom, *loc. cit.*, p. 83. Cf. Lefébure, ap. *Sphinx*, VIII, p. 39.

Dans les Védas, l'union intime du Beau et du Juste s'exprime non moins puissamment. Le Bien et le Mal ne sont pas autre chose que le Vrai et le Faux. Dieu est Vérité et ne vit que de vérité.

C'est à la même conception qu'aboutit Platon quand il veut décrire le séjour des dieux et essaye de définir la pensée divine. Les immortels vivent dans une région idéale, « la plaine de Vérité »; là « *est le séjour de la science parfaite qui embrasse la Vérité tout entière. Or la pensée des Dieux, qui se nourrit d'intelligence et de science sans mélange comme celle de toute âme avide de l'aliment qui lui convient, admise à jouir de la contemplation de l'Être absolu, s'abreuve de la Vérité et est plongée dans le ravissement. Elle contemple la Justice en soi, la sagesse en soi, la science qui a pour objet l'Être des êtres. Telle est la vie des Dieux...* [1]. »

Il y avait des siècles que les Egyptiens étaient arrivés à la même conclusion. Les hymnes adressés aux dieux vers la XIXe dynastie, 1 200 ans av. J.-C., nous prouvent qu'à cette époque les gens cultivés ne séparaient pas la Vérité-Justice de l'Intelligence suprême. Ce qui est au delà

1. *Phèdre*, trad. Saisset, p. 334.

des apparences, ce qui existe vraiment, c'est le Vrai et le Juste; faire le Vrai, c'est agir comme les dieux, c'est devenir Dieu soi-même[1]. Ainsi les hommes se rachètent de la condition mortelle et passent dans l'autre monde à l'état de divinité. La parole biblique « Je suis la Vérité et la Vie » définit exactement la conception la plus haute que les Égyptiens se faisaient de la divinité. Entre tous les moyens qui s'offraient à l'homme de s'assurer la bienveillance future du tribunal divin, sans doute la magie était celui qui devait tenter davantage le vulgaire. Mais pour les âmes aux aspirations nobles, un autre idéal devait se substituer : « pratiquer le vrai qu'aime le dieu[2] », — « offrir à Dieu le sacrifice de la Justice », — et par là, au lieu de vaincre ou de leurrer la divinité par des artifices magiques, la satisfaire en se haussant jusqu'à elle.

1. *Au temps des Pharaons*, p. 233 et suiv.
2. Textes de la VIe dynastie.

LES MYSTÈRES D'ISIS

V

LES MYSTÈRES D'ISIS

Vers le début de l'ère chrétienne, l'Égypte, déjà envahie par les Grecs depuis trois siècles, devient propriété personnelle des Césars romains. Dans cet état de servitude, la vie nationale s'était étiolée; le christianisme acheva de précipiter la transformation, puis la ruine de la langue, des mœurs et des dieux de l'Égypte. Or, à ce moment, même, une renaissance de la religion égyptienne se produisait où on l'attendait le moins, en Italie et dans l'Occident latin : Osiris et Isis, les plus populaires des dieux adorés aux bords du Nil, convertissaient le monde romain au culte et aux doctrines isiaques.

Au temps de l'hégémonie maritime des Ptolémées. Sérapis et Isis, dieux politiques, partirent d'Alexandrie sur des vaisseaux de guerre avec

les mercenaires égyptiens; ils débarquèrent à Chypre, Antioche, Délos, Athènes et en Sicile, où on leur éleva des temples. Ils traversèrent encore la mer sur des vaisseaux de commerce, et leur culte fut propagé par les marchands et les marins qui tous vénéraient Isis, étoile de la mer, protectrice des matelots. Des ports de la Méditerranée hellénique, les galères d'Égypte gagnèrent les côtes d'Italie, de Gaule, d'Espagne, introduisant partout la dévotion spéciale à Isis, attestée par les statuettes retrouvées çà et là dans ces pays.

Dans l'Égypte pharaonique, Isis n'avait occupé vis-à-vis d'Osiris qu'une situation subordonnée. Au temps où Hérodote visite l'Égypte, elle semble déjà — si l'on en juge par la faveur universelle et l'éclat de son culte[1], — devenir la divinité la plus populaire. Osiris, le dieu qui avait appris aux hommes à ne pas craindre la mort, devait sa résurrection miraculeuse au dévouement et à la science magique d'Isis, son épouse[2]. En fin de compte, c'est Isis qui avait sauvé du trépas les dieux et les hommes. A ce motif de gratitude s'ajoutait l'attraction particulière qu'exerce, dans toutes les religions, la divinité en qui s'épure et

1. Hérodote, II, 100.
2. *Le Iside et Osiride*, 27.

se magnifie le double rôle de mère et de femme. Aussi les dévots qui, aux premiers siècles de notre ère, reçurent les doctrines osiriennes, adoptèrent-ils le patronage de la déesse plutôt que celui du dieu[1] : ils furent connus dans le monde romain sous le nom d'Isiaques, et dominèrent bientôt toutes les autres sectes.

Comment s'explique cette faveur prodigieuse? En Grèce, aussi bien qu'en Italie, la religion officielle avait été impuissante à donner aux hommes un idéal de vie. Des superstitions grossières, des rites barbares ou devenus incompréhensibles, des légendes enfantines ou immorales, voilà ce que contenait cette religion qui, nous dit Lucrèce, « causa tant de maux ». Les prêtres laissaient aux philosophes le soin de méditer sur l'immortalité de l'âme, la justice divine, l'espoir d'une vie éternelle et réparatrice; mais les rêveries d'un Pythagore, les sublimes théories d'un Platon n'étaient connues que d'une élite. Or, près de la Grèce, dans la mystérieuse Égypte, vivaient depuis des milliers d'années « les plus religieux des hommes »; les dieux avaient appelé au salut tous les Égyptiens, et

1. A l'époque romaine, bien des femmes initiées aux rites osiriens se font appeler non plus « l'*Osiris* une telle » mais « l'*Hathorienne* une telle », ce qui indique la vogue prépondérante du culte d'Isis-Hathor.

leur avait enseigné comment il faut vivre selon la sagesse pour renaître divinement après la mort. Ces révélations, qui appartenaient au populaire, pénétrèrent dans la société grecque; elles se propagèrent sous le voile de doctrines réputées secrètes : les rites orphiques et les mystères d'Éleusis. M. Paul Foucart[1] a tenté de démontrer que les initiés Orphiques et Éleusiniens ont puisé à la même source, la religion égyptienne, leurs conceptions sur la vie d'outre-tombe et sur les moyens de l'assurer. Mais il y avait eu influence d'une doctrine sur l'autre, plutôt que pénétration. C'est quand les Ptolémées deviennent maîtres de l'Égypte que le monde grec s'ouvre non seulement aux spéculations, mais aux divinités alexandrines; c'est après l'annexion de l'Égypte au patrimoine des Césars que le monde latin est envahi par les statues d'Osiris et d'Isis, accompagnées de leurs prêtres.

La propagande isiaque ne recrutait pas seulement les humbles, que leur vie médiocre rendait plus avides d'espoir et de consolation; elle attirait aussi les lettrés, les philosophes, les artistes, imbus de respect pour le pays d'antique et prodigieuse civilisation, aux monuments grandioses

1. *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, 1895.

et impérissables, dont les prêtres avaient au divin Platon enseigné la sagesse. Tout ce qui arrivait des bords du Nil devint à la mode : bronzes, vases, meubles, étoffes, bijoux. On tenait à replacer ces objets dans leur cadre original : témoin les peintures d'Herculanum et de Pompéi. Combien de ces fresques aux vives enluminures présentent un décor « nilotique » : ici, le cours d'un fleuve ombragé de palmiers, là un coin de paysage peuplé de sphinx, animé de vols d'ibis, rendu plus insolite encore par des crocodiles allongés sur le sable, des hippopotames dont la tête émerge de l'eau, des singes grimpant aux arbres ou luttant avec des nègres et des pygmées. Tous ces rappels ou imitations d'Égypte jouissent d'une vogue qui n'a d'égale que la curiosité passionnée pour le culte égyptien.

Dès 105 avant J.-C., on avait construit un Sérapéum à Pouzzoles et un Iséum à Pompéi; Rome eut son temple d'Isis à l'époque de Sylla[1]. La lutte d'Antoine et de Cléopâtre contre Octave discrédita un temps les cultes égyptiens; ils furent interdits à Rome pendant les règnes d'Auguste et de Tibère. Mais, en 38 de notre ère, Caligula

1. Cf. G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, 1884. — F. Cumont, *Les religions orientales dans l'empire romain*, 2e édit., 1909.

consacre au Champ de Mars de Rome le grand temple d'Isis Campensis; désormais les empereurs donnent l'exemple de la vénération à la déesse, tandis que les légionnaires, les commerçants, les colons répandent le culte isiaque en Afrique, en Gaule, en Germanie[1], partout où s'installent les aigles romaines. L'époque des Antonins marque son apogée; il oppose au christianisme naissant une concurrence formidable. Pendant cinq cents ans, en effet, l'humanité a cherché un réconfort dans les doctrines venues d'Égypte.

*
* *

Quel était donc l'attrait de ce culte? D'abord, celui d'être secret, réservé à des initiés. Il était interdit d'en révéler les « mystères ». De fait, les deux écrivains Plutarque et Apulée[2], qui prétendent nous apporter des renseignements sur ces doctrines, interrompent leurs révélations, se taisent avec emphase, au moment même où ils piquent le plus notre curiosité. Nous ne connaissons donc qu'imparfaitement la théorie de l'initiation; du moins, grâce aux ruines des temples (dont le mieux conservé est à Pompéi), est-il possible de se représenter assez exactement la vie religieuse des Isiaques.

1. Sur les vestiges du culte isiaque en Europe, voir surtout E. Guimet, *L'Isis romaine*; Lafaye, *op. cit.*, p. 162; Ad. Erman, *La religion égyptienne*, tr. française, p. 352. L'église de Saint-Germain-des-Prés a possédé jusqu'au XVIe siècle une statuette d'Isis; l'église Sainte-Ursule, à Cologne, offre encore une statue d'« Isis invaincue ». M. Guimet a recueilli au Musée Guimet les objets isiaques trouvés en Gaule; sur son initiative, plusieurs musées d'Europe ont recherché et mis en vitrine des figurines isiaques trouvées sur place et jusqu'ici négligées.

2. Plutarque, qui fut grand-prêtre d'Apollon à Delphes, à la fin du Ier siècle, a dédié son traité *De Iside et Osiride* à une prêtresse de Dionysos, Cléa, qui était une Isiaque. Apulée a raconté son initiation aux mystères d'Isis dans le livre XI des *Métamorphoses*, écrit vers 160 de notre ère. Cf. E. Guimet, *Plutarque et l'Égypte*.

Le centre de leur vie, c'était le temple, l'Iséum, édifice qui ne ressemblait en rien aux temples grecs dont nous avons gardé de si magnifiques exemplaires à Pæstum, Agrigente et Ségeste. L'Iséum de Pompéi rappelait-il le fameux Sérapéum d'Alexandrie dédié par Ptolémée Soter à Isis et Sérapis? Rufin[1], qui visita le Sérapéum à

1. *Hist. Eccl.*, II, 23. Cf. Ammien Marcellin, XXII, 17, qui vante la magnifique bibliothèque située dans une dépendance du Sérapéum.

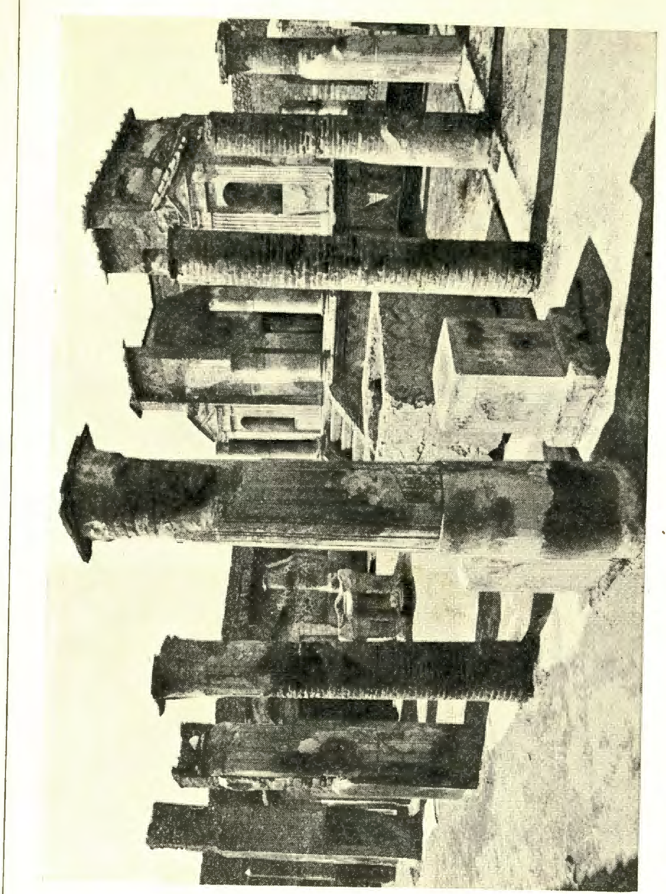
Voici la description de Rufin, qui visita le Sérapéum vers la fin du IVe siècle.

« L'élévation sur laquelle il a été bâti a été formée non point par la nature, mais par la main de l'homme. Il se dresse au milieu des airs au-dessus d'une masse de constructions et l'on y monte par plus de cent degrés. Il s'étend de tous côtés en carré sur de grandes dimensions. Toute la partie inférieure, jusqu'au niveau du pavé de l'édifice, est voûtée. Ce soubassement, qui reçoit la lumière d'en haut par de vastes ouvertures, est divisé en vestibules secrets séparés entre eux,

la fin du IVe siècle, a fait une description d'où il ressort que l'édifice se distinguait essentiellement des temples pharaoniques par l'importance des locaux à l'usage des prêtres et des fidèles : la cella du dieu n'occupe que la partie centrale; tout autour se développent les salles réservées à la vie contemplative et à l'enseignement de la doctrine. Comme l'a dit Lafaye, le Sérapéum n'était pas seulement un temple, mais un couvent et un institut scientifique.

L'Iséum de Pompéi n'avait pas ces dimensions colossales. Tel que nous le connaissons aujourd'hui, il s'élevait sur l'emplacement d'un temple plus ancien, jeté bas par le tremblement de terre de l'an 63, relevé avant tous les autres par la

qui servaient à diverses fonctions mystérieuses. A l'étage supérieur, les extrémités de tout le contour de la plate-forme sont occupées par des salles de conférences, des cellules pour les pastophores et des corps de logis extrêmement élevés qu'habitaient ordinairement les gardiens du temple et les prêtres qui avaient fait vœu de chasteté. — Derrière ces bâtiments, en dedans, des portiques régnaient en carré tout autour du plan. Au centre de la surface s'élevait le temple, orné de colonnes de matière précieuse et construit en marbres magnifiques qu'on y avait employés à profusion. Il contenait une statue de Sérapis de proportions telles qu'elle effleurait un mur de la main droite et l'autre de la gauche; des métaux et des bois de toute espèce entraient, à ce que l'on assure, dans la composition de ce colosse. Les murs du sanctuaire passaient pour être revêtus à l'intérieur de lames d'or que recouvraient des lames d'argent, et par-dessus il y avait une troisième couche en bronze destinée à protéger les deux autres... ». Cf. Lafaye, *op. laud* p. 174.



Aréa, Cella, Megarum du Temple d'Isis a Pompéi

Pl. XIII.

piété publique et déjà rendu au culte lorsque survint la catastrophe finale de l'an 79.

Au centre d'une cour carrée (*area*), entourée de colonnes, s'élevait le sanctuaire (*cella*), décoré d'un fronton soutenu par six colonnes et auquel on accédait par un escalier de sept marches; au fond de la cella on voyait une banquette, à la fois piédestal de la statue d'Isis et armoire pour les objets du culte. A gauche de l'area, on a retrouvé un grand autel et plusieurs autres plus petits pour les sacrifices; non loin, un petit bâtiment carré, communiquant avec un souterrain étroit où dans la maçonnerie étaient ménagés deux bancs : c'est, semble-t-il, la salle d'épreuves (*megarum*) où les candidats à l'initiation allaient dormir pour voir Isis en rêve et recevoir des songes prophétiques. Derrière la cella, cinq larges baies percent le mur extérieur, donnant accès à une large salle où l'on reconnaît la *schola*, salle de réunions, de banquets, de conférences pour les Isiaques. La schola communiquait avec une sacristie, pourvue d'une fontaine pour les purifications. Enfin, entre le temple et le théâtre municipal tout proche, on retrouve le logement des prêtres dans les vestiges d'un appartement de cinq pièces (Pl. XIII).

Si l'Iséum de Pompéi n'était ni grec ni pha-

raonique, peut-être d'autres villes eurent-elles des sanctuaires du type égyptien. A Bénévent, en 188 de notre ère, un certain Lucilius Labienus éleva de ses deniers « un temple auguste à Isis la grande, la mère des dieux, maîtresse du ciel, de la terre et de l'autre monde, dame de Bénévent...[1]. » De ce temple, il ne reste que les fragments de deux obélisques en granit rose, amenés d'Égypte. Le donateur y avait fait graver en mauvais hiéroglyphes des dédicaces en l'honneur d'Isis pour le salut de son empereur Domitien. Le reste de l'édifice offrait-il des pylônes, des hypostyles, un sanctuaire aveuglé par de hautes murailles, noyé dans la maçonnerie? Peut-être les emprunts au style égyptien se bornaient-ils à certains accessoires de couleur locale, comme au temple représenté sur une fresque d'Herculanum, où l'on s'est contenté d'accroupir quelques sphinx aux deux côtés de la porte de la cella. Du reste, l'édifice du type décrit était mieux approprié aux pratiques d'un culte qui encourageait les communications incessantes entre les fidèles et la divinité. Le temple antique se préoccupait surtout de mettre en sûreté la statue des dieux;

1. Sur les obélisques de Bénévent, voir les articles d'Ad. Erman et d'A. Baillet dans *Aegyptische Zeitschrift*, 1896, p. 194, et 1903, p. 147.

dans l'Iséum de Pompéi se prépare déjà l'*ecclesia* des chrétiens, qui groupe une assemblée de fidèles autour d'un étroit naos.

*
* *

Pénétrons comme les initiés à l'intérieur du temple. L'adorateur d'Isis se lève avant l'aurore pour assister à l'office du matin, ou *matines* isiaques. Le culte isiaque emprunte en effet au rituel égyptien ses offices qui se répètent trois fois par jour[1]. Alors que dans les temples grecs ou romains on ne sacrifiait qu'à l'occasion de fêtes déterminées, ici les exercices de dévotion étaient quotidiens. Le culte ne se borne pas davantage aux rites monotones de l'égorgement des victimes et de la consultation des aruspices; un drame divin, un saint sacrifice, auquel le public assiste dans l'émoi, s'accomplit aux jours de fête, et, les autres jours, est évoqué dans le temple: la passion d'Osiris.

Voici le spectacle qui s'offre d'abord à l'initié. Le clergé debout attend les fidèles. En avant, le *grand-prêtre*, à la figure ascétique, au crâne rasé ou marqué d'une tonsure, le visage glabre par

1. *Décret de Rosette*, éd. Chabas, p. 45. Cf. A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, p. 221.

pureté rituelle; il est vêtu d'une robe de lin dont la couleur blanc azuré rappelle la fleur de ce lin, fruit de la terre, don d'Isis et d'Osiris. Pour que son âme ait domicile dans un corps non appesanti par la matière, pour qu'il passe sa vie à « apprendre, à méditer, à enseigner les choses divines », le grand-prêtre doit s'abstenir de tout excès de nourriture et de boisson[1]. Sous ses ordres, voici, comme en Égypte, une hiérarchie sacerdotale : des *prophètes*, admis aux entretiens avec la divinité; des *stolistes*, prêtres et prêtresses, qui habillent et déshabillent les statues des dieux avec des étoffes mi-partie noires et brillantes, pour nous faire entendre que notre connaissance des dieux est mêlée de lumières et de ténèbres; des *pastophores* qui portent dans les processions les petits naos où résident les statuettes divines; on disait d'eux qu'ils gardent dans leurs âmes, comme dans une corbeille, la doctrine sacrée, pure de toute superstition, inaccessible à tout contact étranger[2]. Ces prêtres de second rang sont vêtus d'une longue robe claire, mais le buste, les bras,

1. Lafaye, *l. c.*, p. 151. Les mœurs des prêtres Isiaques sont si pures que Tertullien les propose en modèle aux chrétiens.
2. *De Iside et Osiride*, 3-5. Dans les temples d'Isis et de Sérapis, il y avait en outre des *scribes*, des *chanteurs*, des *musiciens* jouant de diverses flûtes, de la harpe, des cymbales, et exécutant des mélopées liturgiques spéciales. (Lafaye, p. 137 et suiv.)

la tête rasée restant à nu; et comme ce sont souvent des nègres ou des Égyptiens, leur chair se détache en bistre hors du fourreau de lin. Quant aux prêtresses, vêtues de longues robes transparentes et plissées, la chevelure tressée et ramenée sur le front en diadème, elles portent comme signe distinctif une écharpe à franges dont les pans se nouent sur la poitrine (Pl. XIV). Les uns ou les autres portent un goupillon et un petit vase dont la panse arrondie rappelle la courbe d'un sein, parce que l'eau bénite, qu'il renferme, purifie, désaltère et divinise comme le lait de la déesse Isis[1] (Pl. XV). Le sistre, emblème des déesses égyptiennes, s'agite aussi entre leurs mains : le tintement de ses rondelles métalliques donne une cadence aux évolutions des fidèles, tout en écartant Seth, le meurtrier d'Osiris, le mauvais esprit. « Le sistre signifie, par le mouvement qu'on lui imprime, que tous les êtres doivent entrer en agitation, qu'il faut les exciter fortement pour les réveiller de la torpeur physique ou intellectuelle où ils menacent toujours de tomber; sur le manche du sistre doivent être gravées les figures d'Isis et de Nephthys et, s'il a quatre branches, c'est que tous les mouvements de la matière sont

1. E. Guimet, *L'Isis romaine* et Apulée *XI* : « *Idem gerebat vasculum in modum papillæ rotundatum, de quo lacte libebat* ».

l'effet de la combinaison des quatre éléments, le feu, la terre, l'air et l'eau[1]. »

Ces prêtres égyptiens vivent dans un décor approprié. Les parois extérieures de la cella, le megarum, la schola sont décorés de reliefs, en stuc ou de fresques, où se déroule une mythologie peu à peu altérée par les artistes et devenue composite. Voici Sérapis[2], qui a pris à Zeus-Jupiter son masque imposant, où les tempes bouclées laissent percer cependant les cornes recourbées d'Amon-bélier; sa chevelure est surmontée d'une corbeille (*calathos*), ornée d'épis, emblème de l'abondance; Osiris, le corps moulé dans le maillot funéraire, la haute couronne sur la tête, tient dans ses poings croisés le croc et le fouet; à ses pieds, une tête de mort rappelle qu'il est le seigneur d'outre-tombe; Isis, femme et déesse, laisse entrevoir sous sa robe transparente ses formes à la fois gracieuses et nobles; elle lève le sistre et tient la croix de vie (fig. 9); Isis-mère a sur ses genoux l'enfant Horus qui pose un doigt sur sa bouche[3], attitude qui se conservera pour représenter la Madone et l'enfant Jésus. Voici encore Anubis, conducteur des âmes, qui, au-dessus de son buste sanglé dans la tunique romaine, porte droit sa tête de chien; Thot, l'ibis, qui se dresse sur ses longues jambes d'échassier; un monstre à tête de lion, au corps d'hippopotame, la « Mangeuse » des textes égyptiens qui dévore les impurs dans l'autre monde, ouvre une large gueule pour exécuter les arrêts de la justice osirienne; Seth-Typhon, sombre et hiératique, impose sa présence à côté des dieux bienfaisants, comme la nuit, qui ne se sépare pas du jour. A ce défilé des dieux de la légende osirienne viennent se joindre d'autres figures de la mythologie grecque[1].

1. *De Iside et Osiride*, 63.

2. Sérapis est le dieu officiel des rois Ptolémées. On s'est demandé si le nom et le caractère de ce dieu sont d'origine purement égyptienne (Osiris-Apis), ou bien s'ils viennent de Sinope ou de Babylone. M. Isidore Lévy a démontré que cette deuxième hypothèse est mal fondée (*Revue Hist. des Religions*, 1910).

3. L'interprétation de ce geste par la basse époque est qu'Horus porte un doigt à sa bouche pour commander le silence qui convient aux mystères. Il est probable qu'à l'origine le geste faisait plutôt allusion au pouvoir créateur de la parole divine. Cf. E. Guimet, *Plutarque et l'Égypte*.

1. Dans le megarum de Pompéi, des bas-reliefs en stuc représentaient Arès et Aphrodite, Hermès et une nymphe, encadrés de petits amours aux attributs variés; dans les logements des prêtres, on voyait Dyonisos, Narcisse, Chiron instruisant Achille; la schola offrait deux grands tableaux consacrés à l'enlèvement de Io et à l'arrivée en Égypte de la déesse, en qui l'on voulait reconnaître, sous sa forme de vache, une divinité apparentée à Isis-Hathor. Dans le megarum et la cella une série de médaillons en stuc énumérait les attributs divers du culte isiaque, mêlés à des feuillages entrelacés. On voit, à la suite : l'aigle des Ptolémées, un bucrâne rappelant la victime des sacrifices, une uræus irradiée, un oiseau volant, un pygmée gladiateur, l'animal typhonien assis et retournant sa gueule ouverte, une figure symbolique qui semble représenter un

Tel est donc le cadre où les matines isiaques vont commencer. Devant les fidèles massés en face de la cella, le grand-prêtre en vêtements blancs gravit l'escalier, tire de part et d'autre les rideaux clairs[1] et révèle aux yeux la statue d'Isis. Celle qu'on a retrouvée dans le temple de Pompéi est en marbre peint et doré. La déesse se présente debout, les jambes réunies dans l'attitude hiératique habituelle; le bras droit reste collé au corps jusqu'au coude; l'avant-bras se relève et présente le sistre; la main gauche, qui pend le long du corps, tient la croix ansée ☥, signe de vie. La chevelure, jadis dorée, est divisée en petites tresses dont les unes tombent sur les épaules; les mèches des tempes, ramenées sur le haut du front, forment diadème et sont piquées de fleurs. La couleur de la robe plissée et transparente était rouge; des broderies dorées en rehaussaient les contours. Le cou s'orne d'un collier large à petits pendentifs, figurant au centre le croissant de lune et une étoile. Une ceinture serre la robe au-dessous des seins: le fermoir est décoré de deux

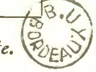
fœtus entouré d'épis, une hydrie où Isis portait l'eau du Nil; enfin le sistre qu'agitait la déesse (cf. Mazois, XI, pl. 4; Guzman, *Pompéi*, p. 87). Sur le fœtus, cf. *Mystères Égyptiens*, p. 83.

1. C'est l'*apertio templi*, « ouverture du temple ». (Apulée, p. 795, 801.) Dans le rituel égyptien, « l'ouverture des portes du naos » était saluée par des hymnes qu'on a conservés (A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 67).



ISIS ROMAINE
(Musée du Capitole.)

PL. XIV. *Rois et Dieux d'Égypte.*





Cliché Doucet.

FIG. 9. — L'ISIS DU TEMPLE DE POMPEI
(*Real Museo Borbonico*, t. XIV, pl. 35.)

têtes de crocodiles, animaux typhoniens asservis à la déesse[1] (fig. 9).

Devant la statue ainsi révélée, les prêtres font des libations d'eau bénite et aspergent l'assistance de cette eau que l'on disait puisée au Nil[2]; on allume le feu sacré, et, comme dans le rituel égyptien, les purifications par l'eau et le feu assurent la sainteté du sanctuaire. Alors, le grand-prêtre, debout sur le seuil de la cella, éveille la déesse en l'interpellant en langue égyptienne[3] : à cet appel, la déesse sort de son sommeil, contrainte d'obéir au prêtre qui sait son nom véritable. La présentation des offrandes, consumées sur l'autel, vient ensuite, et l'on annonce la première heure du jour par des cris et des chants.

C'est probablement à l'office du matin que les stolistes coiffaient et habillaient la statue d'Isis, selon le rite décrit par Apulée. Les femmes étaient spécialement chargées du soin de présenter à la déesse un miroir et les épingles destinées à consolider sa chevelure. L'idole, une fois revêtue d'un costume, différent suivant les jours de fête, mais

1. La figure 9 reproduit une gravure du *Real Museo Borbonico*, communiquée gracieusement par la bibliothèque Doucet.
2. Commentaire de Servius sur l'*Énéide*, IV, 512 : *In templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur.*
3. Porphyre, *De abstinentia*, IV, 9. — Cf. Cumont, *loc. ci*.. p. 143 et 344 (τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τόν θεον).

le plus souvent caractérisé (Pl. XIV) par un nœud en franges, dit nœud isiaque[1], était parée de bijoux, puis recevait un sistre et un vase d'or. Que sont les pauvres atours de nos madones d'Espagne et d'Italie à côté du ruissellement de pierreries qui couvraient la déesse? Celle de Cadix[2] s'auréolait d'un diadème lourd de perles, d'émeraudes, d'escarboucles, d'hyacinthes et de pointes de silex; à ses oreilles chatoyaient deux perles et deux émeraudes : les mêmes pierres scintillaient au collier, ainsi qu'aux bracelets cerclant les jambes et les poignets, tandis qu'au petit doigt brillaient deux bagues en diamant, les autres doigts s'ornant de perles et d'émeraudes. L'inventaire des temples d'Isis, retrouvé à Némi, nous donne le détail des objets nécessaires à la parure et à l'habillement des statues d'Isis, et l'on comprend qu'ainsi offertes aux regards éblouis elles ne chômaient pas d'adorateurs, même l'office du matin une fois terminé.

Le temple ne fermait pas, et, vers deux heures de l'après-midi, les chants des prêtres convoquent les fidèles à un deuxième office, qu'on peut appeler les vêpres d'Isis. Quelles cérémonies s'accomplissaient à ce moment, nous l'ignorons. Beaucoup

1. Apulée, *Métamorphoses*, XI, ap. Lafaye, p. 253.
2. Cf. Lafaye, p. 135-137.

de séances du culte étaient occupées par la contemplation, la méditation devant les objets sacrés. Une fresque d'Herculanum représente en effet l'adoration de ce vase plein d'eau du Nil, une des figures symboliques d'Osiris (Pl. XVI, 1). Debout devant la cella, le grand-prêtre élève à la hauteur de sa poitrine l'urne sacrée et l'offre à l'adoration des fidèles; ceux-ci, distribués en deux groupes de chaque côté d'un autel embrasé, chantent en agitant des sistres, avec accompagnement de flûte[1].

Un court service clôturait la journée. On purifiait le sanctuaire en brûlant du kyphi[2], puis on déshabillait la statue, on tirait les rideaux de la cella, et la déesse s'endormait jusqu'au matin. Dévots et dévotes avaient pu s'abîmer de longues heures dans une joie extatique face à face avec la divinité : « Ce que nous devons désirer des dieux, c'est de les connaître, » dit Plutarque[3] à la grande-prêtresse Cléa; de même, des siècles auparavant, les dévots égyptiens ne souhaitaient d'autre bonheur que « de voir le dieu dans ses belles fêtes de la terre et du ciel ».

1. Le plan, les décors de l'*Iséum* de Pompéi, les fresques décrites ici, sont reproduits dans la salle isiaque du Musée Guimet.
2. D'après Plutarque, *De Iside et Osiride*, 80-81, on brûlait le matin de la résine, à midi de la myrrhe et le soir du kyphi. Le culte quotidien comprenait aussi trois sacrifices par jour au Soleil (52), comme dans les temples égyptiens.
3. *De Iside et Osiride*, 1.

* * *

Ce culte quotidien n'est cependant que la moindre manifestation de la piété des Isiaques. A certains jours de fête, toutes les figures mystérieuses, qui peuplent les murs du temple, les objets, dont la signification secrète excite la curiosité des assistants et hante l'esprit des initiés, paraissent se détacher des murailles et descendre dans la salle. Ces ibis, fiction exotique immobilisée sur les murs, les voici, oiseaux vivants, qui circulent autour de sveltes palmiers transplantés dans le temple; et ce cortège qui s'ébranle, au rythme d'une marche, dont le génie de Mozart semble avoir recueilli un écho dans la *Flûte enchantée*, ce sont des prêtres et des prêtresses, coiffés de masques d'animaux[1] ou chamarrés d'attributs étranges, qui vont mimer les rôles des

1. Les prêtres égyptiens, et parfois les rois d'Égypte (Diodore, I, 62) s'affublaient aussi de ces masques dans les processions ou les cérémonies du culte. (Cf. Mariette, *Denderah*, IV, pl. 31.) A Rome, on connaît à ce sujet des anecdotes caractéristiques En 43 av. J.-C., l'édile M. Volusius, pour quitter la ville sans être reconnu, emprunta à un de ses amis, initié au culte d'Isis, une tête en bois de chien (Anubis) et traversa ainsi les rues, se livrant à toutes les contorsions usitées dans les mystères. (Valère Maxime, VII, 3, 8.) L'empereur Commode suivit un jour une procession d'Isiaques, la tête rasée, portant dans ses bras une image d'Anubis et donnant de grands coups, avec le mufle de l'idole sur la tête des prêtres (Lampride, *Commode*, IX.) — Cf. Lafaye, *op. laud.*, p. 46 et 62.

dieux et des déesses. Le rite égyptien aime ce double décor, réel et figuré, où le mythe évoqué journellement revêt soudain un caractère de vérité inoubliable : ce qu'on joue avec cette mise en scène impressionnante, ce sont les douloureux mystères, les péripéties de la passion d'Osiris.

Les fêtes isiaques les plus importantes se célébraient au printemps et à l'automne. La vie des dieux fleurit et se fane suivant les saisons. Qu'est-ce que la mort et le renouveau de la végétation, le décroît et le retour de la lumière sinon le rappel de la mort et de la résurrection d'Osiris? « Ils disent qu'Osiris est enseveli quand on cache la semence dans la terre, qu'il retourne à la vie et se montre au jour quand les germes commencent à pousser; c'est pourquoi, vers le solstice d'hiver, Isis met au monde Horus-l'Enfant (Harpocrate); après l'équinoxe du printemps, on célèbre une fête en mémoire des couches d'Isis[1]. » Apulée nous a laissé une description pittoresque de la fête du printemps qu'il avait vu célébrer à Kenchrées, port situé près de Corinthe, et qu'on appelait la fête du Vaisseau d'Isis (*Isidis Navigium*)[2]. Elle se célébrait le

1. *De Iside et Osiride*, 65, 70.
2. *Métamorphoses*, IX; cf. Lafaye, *l. c.*, p. 121.

5 mars, lorsque le vent d'hiver cessant, la mer se rouvre à la navigation. Il était naturel que la fête du renouveau de la nature devînt sur les côtes de la Méditerranée une fête de la mer. Je renvoie au récit d'Apulée pour les détails de la procession où défile d'abord pour l'amusement du peuple, une mascarade de grotesques, suivie d'un cortège qui s'ennoblit par degrés : musiciens, initiés et prêtres, comme l'intelligence des mystères qui va s'épurant, du vulgaire à l'élite. Les dieux fermaient le cortège, portés, mannequins vénérables, ou objets allégoriques, sur les épaules des plus grands dignitaires du culte; en dernier lieu apparaissait le symbole d'Isis, l'urne d'or, à l'anse formée d'un uræus (cf. Pl. XV) et contenant l'eau sainte, substance et symbole d'Osiris[1]. La procession arrivée sur le rivage, le grand-prêtre purifiait le navire selon le rituel, le dédiait à Isis, et bientôt, l'esquif, construit de matériaux précieux, chargé d'ex-voto et d'offrandes, prenait la mer[2].

La fête d'automne était encore plus importante parce qu'elle évoquait la légende osirienne

1. Cf. *De Iside et Osiride*, 36. Le vase égyptien représente aussi symboliquement Osiris. Cf. Lanzone, *Dizionario di mitologia egizia*, pl. CCXCIV. Le Musée Guimet a plusieurs de ces vases.
2. Sur la signification de cette fête, qui semble rentrer dans la catégorie des « Expulsions de démons », cf. mes *Mystères Égyptiens*, p. 242 et pl. IX.

dans ses faits essentiels : la mort d'Osiris et sa résurrection. Le 13 novembre (qui correspondait au 17 Athyr du calendrier égyptien) Osiris tombait sous les coups de Seth-Typhon. Dans le temple d'Isis, sur une scène improvisée, les prêtres, revêtus, comme nous l'avons vu, du masque et du costume propres à chaque dieu, jouaient le mystère osirien devant les fidèles. Bien que les textes ne donnent pas tous les éclaircissements désirables, nous pouvons être certains que l'on reproduisait au naturel l'assassinat d'Osiris par Seth, l'abandon au Nil de son corps enfermé dans un coffre, la quête éperdue d'Isis, sondant les eaux du fleuve, allant jusqu'à Byblos pour retrouver le corps et le ramener en Égypte[1].

1. *De Iside et Osiride*, 50. Le retour d'Isis de Phénicie donnait lieu à une fête particulière, célébrée au mois de décembre, le 7 Tybi. Plutarque décrit quelques-uns des détails des cérémonies : « Lorsque les nuits devenues plus longues augmentent les ténèbres et affaiblissent sensiblement la lumière, les prêtres, entre autres cérémonies lugubres, couvrent un bœuf d'or d'un vêtement noir de lin, à cause du deuil de la déesse et ils le montrent au public pendant quatre jours consécutifs à dater du dix-sept du mois (d'Athyr), parce qu'ils regardent le bœuf comme l'image vivante d'Osiris.

« Les quatre jours de deuil ont chacun leur objet. Le premier, ils regrettent l'affaiblissement des eaux du Nil resserré dans son lit; le second, la fuite des vents du Nord forcés de céder à celui du Midi (le *Simoun*); le troisième, la diminution du jour qui devient plus court que la nuit; le quatrième, l'état de nudité où les arbres laissent la terre en se dépouillant de leurs feuilles... » (*De Iside*, 39.) « Quand on arrive aux funérailles d'Osiris, les prêtres coupent du bois dont ils font un coffre qui a la forme d'un croissant de lune... » (*De Iside*, 41.)

Les assistants mêlaient leurs pleurs et leurs cris aux lamentations des dieux et de la déesse : « ils imitaient les gestes d'une mère accablée par le malheur[1] ». Même, cette quête était si poignante, ces plaintes si aiguës qu'elles gênaient le public en dehors du temple et qu'Ovide s'impatiente contre « ce dieu qu'on n'a jamais fini de chercher[2] ». Une inscription du commencement de notre ère nous apprend qu'à Gallipoli on jouait l'épisode d'Isis parcourant une pièce d'eau, qu'on appelait le Nil, sur une barque de papyrus, cherchant et repêchant les membres d'Osiris jetés à l'eau par Seth; des initiés tenaient les rôles de pilotes, de guetteurs et manœuvraient les filets[3]. A ce moment, Isis paraissait dans le deuil et les larmes; elle cherchait les restes de son époux et, à mesure qu'elle les trouvait, elle les recueillait avec soin, se cachant aux yeux de Seth[4].

Tous les morceaux du corps divin une fois rassemblés, les rites lugubres de cette fête des Morts se transformaient en rites joyeux. C'était le troisième jour qu'Osiris était retrouvé (*Osiris*

1. Minutius Félix, *Octav.*, 21.
2. *Metam.*, IX, 692 : « Nunquam satis quæsitus Osiris ».
3. Paul Foucart, *Mystères d'Éleusis*, p. 37. Lafaye cite une inscription d'Éphèse qui semble se rapporter au même rite dans le culte isiaque (p. 144).
4. *De Iside et Osiride*, 59.

inventus) et ressuscité (*Osiris ex se natus*)[1]. « La nuit du 19e jour d'Athyr (15 novembre) les prêtres se rendent au bord de la mer, et portent l'arche sacrée qui renferme un vase d'or avec lequel ils puisent de l'eau douce. Alors tous les assistants poussent de grands cris en disant qu'Osiris est retrouvé. » Parfois, un prêtre, costumé en dieu Anubis, amenait à ce moment un petit enfant : c'était Osiris[2]. Pour attester cette résurrection, les prêtres exécutaient aussi le rite décrit à Denderah : « ils détrempaient de la terre végétale avec de l'eau douce et des aromates, des grains d'orge et de blé; de cette pâte ils formaient une figurine en forme de croissant qu'ils habillaient et paraient[3] ». Cette figurine, expliquent les textes égyptiens, était ensevelie, et quand les grains de blé et d'orge germaient au printemps, Osiris était manifestement ressuscité.

De grandes réjouissances (*hilaria*), pendant lesquelles les Isiaques envahissaient les places et les rues, au scandale des uns et pour la joie curieuse des autres, marquaient la résurrection d'Osiris. Les initiés se réunissaient dans un banquet (*cœna Serapiaca*)[4]. Parfois on donnait des

1. Lafaye, *l. c.*, p. 127, n. 8. Juvénal, *Sat.*, VIII, 29.
2. Lactance, *Divin. Institut.*, L. 21.
3. *De Iside et Osiride*, 39; cf. 52. Voir plus haut, p. 89.
4. Tertullien, I, 474.

jeux au cirque. Est-ce un de ces divertissements sacrés qui est reproduit dans une fresque d'Herculanum ?... On y voit sur la scène d'un théâtre (qui n'est peut-être que la cella du temple) un nègre coiffé de roseaux et de lotus, qui exécute un pas de danse, dans une attitude qui rappelle celle du dieu égyptien Bes; il a un poing sur la hanche, et il gesticule de l'autre. Prêtres et prêtresses rythment la danse au son de la flûte et aux tintements du sistre[1] (Pl. XVI, 2).

Comment de pareilles fêtes n'eussent-elles pas excité l'imagination du populaire? Les grandes vicissitudes de la nature étaient présentées comme un drame humain : Osiris mourait comme meurent tous les hommes; en ressuscitant, il leur enseignait à se racheter du trépas; la mort et la renaissance du dieu, en accord avec les péripéties des saisons, provoquaient la joie ou le deuil des fidèles. Mais l'initié savait ce qui échappait encore à la majorité des spectateurs : la fable touchante d'Osiris lui ouvrait les chemins de la vie vertueuse et de la bonne mort; il y voyait l'exemple de sa propre destinée.

1. Pausanias (X, 32, 12) décrit aussi deux fêtes du printemps et de l'automne qui se célébraient dans le temple d'Isis de Tithorée en Phocide. A Rome, les Isiaques sortaient en procession dans les rues et stationnaient à des reposoirs (*pausæ*). Cf. Lafaye, *l. c.*, p. 128.

*
* *

Comment devenait-on initié[1]? Apulée, dans le livre XI des *Métamorphoses*, nous a fait de sa conversion aux rites isiaques, et de son initiation aux mystères un récit qui ne lève pas sans doute toutes les obscurités du sujet, mais qui contient des précisions sur l'état d'esprit du néophyte et les diverses épreuves à subir. Le héros du roman, Lucius, en qui il faut reconnaître Apulée lui-même, a mené une vie dissipée, au cours de laquelle, métamorphosé en âne par une sorcière, il s'est abandonné aux aventures de la pire bestialité. Mais au cours de la fête du *Navigium Isidis*, la bonne déesse, touchée de ses malheurs et de ses remords, lui rend la forme humaine, à une condition pourtant : Lucius devra s'engager dans la « sainte milice[2] » et consacrer à Isis le reste de son existence.

Lucius s'applique à tenir loyalement sa promesse. Il loue une cellule dans la dépendance du temple[3]; chaque jour il assiste aux offices, entend

1. Les *Initiati* ou *Isiaci* formaient des collèges (*collegia Isidis*) présidés par un *Père* ou une *Mère* (*Pater, Mater sacrorum*).
2. L'Isiaque, comme l'initié aux rites de Mithra, se disait « soldat du dieu »; les chrétiens aussi sont « soldats du Christ ».
3. A l'imitation du grand Sérapéum d'Alexandrie, les temples isiaques d'Europe possédaient des locaux où les candidats à l'initiation s'enfermaient, comme Apulée, pour la durée du

l'enseignement donné en chaire[1], vit dans la familiarité des prêtres, ne cesse d'adorer la déesse; toutes les nuits il voit celle-ci en songe et entend ses ordres répétés de se préparer à l'initiation. Mais la conscience de son indignité, les rudes exigences de la religion, l'obligation surtout de rester chaste, rendent notre néophyte hésitant. Enfin, pénétré par la grâce, il supplie le grand-prêtre de l'initier aux secrets de la *nuit sainte*[2] (*ut me noctis sacratæ tandem arcanis initiaret.*) Celui-ci, sans le décourager, lui fait comprendre qu'il ne doit montrer ni trop de hâte, ni trop d'ardeur. « La déesse elle-même l'avertirait du moment favorable; dans sa main reposaient les clefs des enfers et la certitude du salut; l'initia-

noviciat « sous un joug volontaire ». En Égypte, au temps des Ptolémées, ce noviciat était fort rigoureux : les néophytes qui acceptaient de vivre en reclus (κάτοχοι) dans la prison (κατοχή) du temple, y attendaient parfois dix, douze, seize ans, le jour du baptême consécrateur qui les rendait à la liberté et à la vie du monde. Voir Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen* (1910), p. 72-80.

1. D'après le récit d'Apulée, il y avait dans le temple de Kenchrées une salle où se tenait l'assemblée (*concio*) des fidèles; le prêtre isiaque y parlait du haut d'une chaire (*suggestus*). M. Lafaye a bien montré dans son livre (p. 232) l'importance capitale de ce fait, qui atteste toute une révolution dans le sentiment religieux; le culte grec et romain ne comportait, en effet, pas d'enseignement, et les temples n'avaient pas de chaires.
2. En Égypte aussi, le mystère d'Osiris se jouait la nuit (Hérodote, II, 60). Les rites secrets duraient vingt-quatre heures : ce sont les « veillées des douze heures du jour et des douze heures de la nuit ». (Junker, *Die Stundenwachen*..., 1910.)

tion était comme une mort volontaire suivie d'un salut possible et d'une renaissance; quelque claire et précise que fût la vocation de Lucius, il fallait attendre un avis formel de la déesse. » Surexcité par ces demi-révélations, Lucius redouble d'assiduités aux offices et se prépare par une macération volontaire aux épreuves divines. Une nuit enfin, la déesse daigne lui dire que le moment est venu : une certaine somme sera nécessaire aux frais de sa réception et le grand-prêtre sera son parrain[1].

Ce jour-là, en effet, après l'office du matin, le grand-prêtre tire d'une cachette des livres écrits en caractères inconnus, c'est-à-dire en hiéroglyphes, et les lit au néophyte. Lucius, suivi de la sainte cohorte des initiés, est conduit à des bains tout proches, où on le plonge dans un baptistère (lavacrum), pour y subir le rite du *baptême*[2]. Le grand-prêtre le purifie en invoquant les dieux et fait ruisseler l'eau sur lui de tous côtés, suivant le mode égyptien. Puis Lucius est reconduit au temple, où il se prosterne devant la déesse.

1. Ou, plus exactement, son *père*. Les κάτοχοι ptolémaïques emploient la même expression pour désigner le prêtre qui les initiera.

2. Le mot est employé dans les papyrus grecs ptolémaïques à propos des reclus du Sérapéum qui reçoivent l'initiation. (Reitzenstein, *loc. cit.*, p. 77.)

Le grand-prêtre lui dit secrètement les mots ineffables, et l'avertit à haute voix que pendant dix jours il devra faire abstinence, ne rien manger qui ait eu vie, ni boire de vin.

Après ces dix jours de méditation ascétique, Lucius est ramené au temple, à jour faillant. Il est accueilli par les fidèles qui lui apportent des présents[1]; le grand-prêtre écarte les profanes, revêt Lucius d'une robe de lin et l'entraîne par la main au plus profond du sanctuaire. Ici, Apulée excite et déçoit notre curiosité :

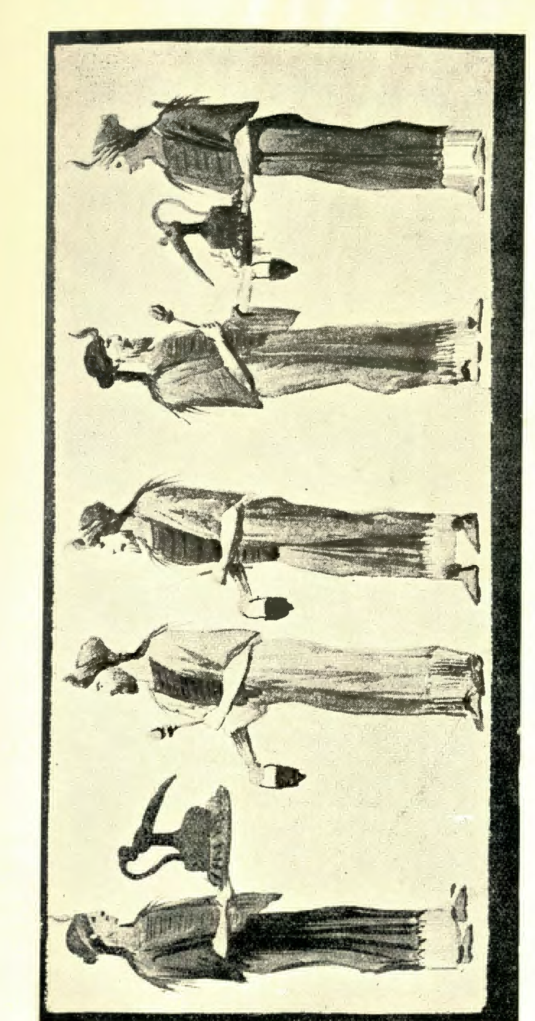
« Sans doute, dit-il, tu demandes, lecteur attentif, ce qui se dit alors et ce qui s'est fait? Je le dirais, s'il était permis de le dire, tu le saurais s'il était permis de l'entendre. Mais les oreilles et la langue commettraient alors un pareil sacrilège, à cause de cette curiosité téméraire. Si cependant tu es suspendu dans une attente religieuse, je ne veux pas te crucifier d'une plus longue angoisse. Écoute, mais crois ce qui est la vérité. J'ai approché des confins de la mort, et après avoir foulé le seuil de Proserpine, j'en revins, transporté au travers de tous les éléments. Au milieu de la nuit, j'ai vu le soleil resplendissant d'une blanche lumière; les

1. Reitzenstein suggère que le myste reçoit des offrandes parce que le baptême a déjà fait de lui un dieu.

dieux des enfers et les dieux du ciel, je me suis approché d'eux et je les ai adorés de tout près. Voilà ce que je puis te rapporter, et, ce que tu as entendu, il est nécessaire que tu ne le comprennes pas, cependant... »

Au lever du jour, Lucius, qui a endossé puis quitté successivement douze robes, est conduit sur l'estrade du naos, en face de la statue d'Isis. Vêtu d'une chlamyde splendide, il porte à la main une torche enflammée, et sur la tête une couronne en feuilles de palmier blanches, qui lui font une auréole de rayons. La foule a envahi les alentours du naos. Tout à coup les rideaux du sanctuaire sont tirés, et Lucius apparaît au peuple dans le costume et l'attitude qu'on prêtait au Soleil. Cette « naissance » de Lucius aux rites sacrés est célébrée par trois journées de fêtes et de banquets; il prolonge son séjour encore dans le temple, savourant l'extase indicible que lui procure la contemplation d'Isis; enfin il se retire, après avoir chanté les litanies d'Isis en strophes rythmées[1], et couvert le grand-prêtre de baisers et d'offrandes. Plus tard, Lucius passa par de nouvelles épreuves; il fut admis aux mystères d'Osiris

1. Lafaye a disposé en strophes un passage d'Apulée : « litanie rimée absolument semblable à celles que l'on a composées depuis en l'honneur de la Vierge » (p. 138).



ISIAQUES PORTANT L'HYDRIE, LE VASE EN FORME DE SEIN ET LE GOUPILLON

(E. Guimet, *L'Isis romaine.*)

PL. XV.

et aux nocturnes orgies de Sérapis, et subit les rites d'une deuxième, puis d'une troisième initiation. Désormais membre du collège des Pastophores, il promène, non sans orgueil, son crâne rasé à tous les défilés du clergé isiaque[1].

* * *

Ce qu'Apulée n'a pas voulu révéler au lecteur profane, les Mystères de la Veillée sacrée, pouvons-nous en avoir quelque idée? Apulée dit que le myste était appelé à *voir* et à *entendre* des choses secrètes. Dans les Mystères d'Éleusis pareillement, les candidats à l'initiation devaient voir des tableaux ou des scènes jouées, et entendre des révélations[2]. Donc Apulée a vu (peut-être a-t-il joué lui-même) quelques scènes d'un drame sacré[3], d'un Mystère; il a entendu

1. *Métamorphoses*, éd. Nisard, p. 110-114.
2. Paul Foucart (*Mystères d'Éleusis*, p. 45) établit que les Mystères d'Éleusis comprenaient : 1° des processions; 2° des exhibitions de tableaux ou de scènes dramatiques; 3° des explications orales. Je retrouve le même cadre aux mystères isiaques.
3. C'est l'expression de Clément d'Alexandrie à propos des rites d'Éleusis, δράμα μυστικόν. (*Prostr.*, II, p. 12, éd. Pot.) Le passage suivant du *De Iside et Osiride* (27) prouve que les mystères d'Isis comportaient aussi la représentation d'un drame, et en indique le sens symbolique : « Isis... ne voulut pas que les combats et les traverses qu'elle avait essuyés, que tant de traits de sa sagesse et de son courage fussent ensevelis dans l'oubli et le silence. Elle institua donc des mystères (τελεταὶ) très saints, qui devaient être des images, des représentations

une explication de ces scènes et la révélation de leur sens symbolique.

Apulée énumère, sans les décrire, les différents épisodes de ce drame : baptême, mort et renaissance, descente aux Enfers, transfiguration en Soleil : c'est comme un *argument* où, pour chaque scène, le titre seul serait donné; mais ces titres résument des pratiques nettement égyptiennes : avec l'aide des textes hiéroglyphiques, je vais essayer de conjecturer le texte absent.

Le myste reçoit d'abord un baptême qui lave son corps et son âme de toute souillure. L'eau sainte du Nil fait de lui ce qu'elle fait de tout défunt égyptien qui reçoit ce rite : l'égal d'Osiris; comme le dieu, il est mort pour les choses de la terre, mais il renaît pour la vie d'outre-tombe[1]. Tertullien aussi appelle le baptême *symbolum mortis*, et saint Paul dit (*Rom.* VI) : « Nous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés; nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressucité des

et des scènes mimées des souffrances d'alors (εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μίμημα τῶν τότε παθημάτων), pour servir de leçon de piété et de consolation pour les hommes et les femmes qui passeraient par les mêmes épreuves. »

1. Cf. Junker, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, p. 67-102.

morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie »? L'apologiste Firmicus Maternus, raillant les mystères isiaques, opposait à ce baptême celui des chrétiens : « En vain tu crois que cette eau, que tu vénères, peut te sauver. C'est une autre eau qui fait renaître les hommes renouvelés[1]. » Controverse précieuse. Elle nous apprend ce que les chrétiens déniaient à ce baptême et ce que les Isiaques en espéraient.

Après le baptême on mettait en scène cette mort et cette résurrection du myste identifié à Osiris. Apulée nous dit que Lucius s'offre, dans cet instant, à une mort volontaire (*ad instar voluntariæ mortis*) et qu'il « atteint les confins de la mort » (*accessi confinium mortis*). Que faut-il entendre par là? Non pas, évidemment, le châtiment réservé à l'homme sacrilège qui veut, par curiosité, voir les dieux. Lucius, appelé par Isis, ne risque rien de sa colère. La mort qui l'attend est toute symbolique : c'est la mort rituelle du culte égyptien. Ceux-là seuls qui ont été démembrés comme Osiris et qui ont reçu les rites

1. *De errore prof. relig.*, 2, 5 : « *Frustra tibi hanc aquam, quam colis, putas aliquando prodesse. Alia est aqua, qua renovati homines renascuntur.* » Cf. Tertullien, *De praescriptione haeretic.*, XLI.

inventés par Isis, sont admis à la seconde vie bienheureuse. Je présume qu'à ce moment le grand-prêtre conduisait le myste dans une salle obscure, et probablement truquée selon le décor traditionnel des scènes funéraires. Là le myste était invité à contempler soit des peintures ou bas-reliefs, soit des tableaux vivants qui figuraient la mort d'Osiris, le dépècement de son cadavre, puis la reconstitution du corps, les rites magiques pratiqués par Isis et Nephthys, assistées de Thot et d'Anubis, enfin la résurrection d'Osiris et sa fusion avec le soleil Râ. Rien jusqu'ici qui ne fût connu d'un candidat bien préparé. Mais ce qui donnait à cette scène son caractère de « révélation », c'était le commentaire qu'en faisait le grand-prêtre, l'explication de la valeur pratique, individuelle, de ces rites : Osiris avait appelé tous les hommes qui voudraient être ses « féaux » au bénéfice de sa passion ; les rites souverains qui l'avaient sauvé du trépas pouvaient, s'ils étaient appliqués correctement, délivrer aussi de la mort physique toute créature humaine. Il fallait pour cela s'identifier à Osiris, accepter comme lui la mutilation du corps, pour entrer dans les voies du salut éternel. Après avoir *vu* et *entendu*, le myste devait renouveler pour son propre compte l'expé-

rience d'Osiris. Il se décidait, dans un acte de foi, à accepter toutes les conséquences de l'initiation. Je ne saurais préciser jusqu'à quel point on réalisait sur son corps la mort osirienne. Est-il invraisemblable de supposer le néophyte étendu sur le lit funèbre et subissant, non sans appréhension, le simulacre du démembrement? En Égypte, on mimait ces rites non seulement sur les statues des dieux ou sur les momies humaines, mais encore sur la personne vivante du roi[1] ; quand on adorait Pharaon dans les temples, on était censé avoir mutilé rituellement, puis reconstitué son corps périssable, pour doter celui-ci d'une vie éternelle. L'Égypte offre donc deux exemples typiques d'une application de la mort osirienne aux hommes : le culte des défunts et le culte du roi vivant. C'est à Isis que l'on attribuait l'invention de « ce remède qui donne l'immortalité » ; aussi les initiés du culte isiaque prenaient-ils part, dès leur vivant, à ces promesses de vie future, mais à condition d'accepter le simulacre de la mort osirienne. De cette épreuve le myste sortait pareil à Osiris ; aussi vrai que ce dieu vivait à jamais[2], aussi vrai l'initié vivrait après

1. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 217.

2. Dans les mystères phrygiens, où Attis joue le rôle qu'Osiris assume dans les rites isiaques, on chantait : « Prenez con-

la mort. Et de même qu'en Égypte tout défunt consacré par les rites porte le nom et assume le rôle d'Osiris, de même l'Isiaque initié se faisait représenter avec le costume et les attributs de Sérapis [1].

Le néophyte, une fois franchies les portes de la mort, « renaissait » soudain (*renatus quodam modo*) et comptait le jour de son initiation comme le premier de sa vie réelle » (*natalem sacrorum*). Comment réalisait-on cette renaissance? Le myste revêtait un vêtement brillant comme le jour, pareil à celui d'Osiris ressuscité [2] : c'était l'image de son corps « glorieux » issu de la dépouille terrestre. Se contentait-on de cette allégorie? Les livres sacrés de l'Égypte, que l'on montre au myste, enseignaient que pour mimer la gestation et la renaissance, il fallait coucher statue ou momie dans une peau d'animal sacrifié ou dans les flancs d'une vache en bois; ou bien un prêtre se couchait, la nuit des funérailles, dans

fiance, ô mystes! car le dieu est sauvé, et pour vous aussi, de vos épreuves, sortira le salut ». — Cf. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 89. — Comparez ce discours de saint Paul aux Romains : « Si nous sommes entièrement unis au Christ par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable » (VI, 5). La formule égyptienne est dans *Pyr. d'Ounas*, l. 240.

1. F. Cumont, *l. c.*, p. 278, note 76.

2. *De Iside et Osiride*, 78. Apulée, XI, 29.

une peau, pour le compte du mort [1]. Au matin, on admettait qu'il sortait de la peau par les voies naturelles; on disait qu'il renaissait, et, la mythologie venant au secours de la magie, on identifiait le mort au soleil Râ, né sous forme de veau de la vache Nouit, qui est la déesse du ciel [2]. Plutarque (52) et Apulée (XI, 10) décrivent bien l'image en bois d'une vache que les Isiaques vénéraient dans les processions. Reste à savoir si cette vache représentait pour ceux-ci, comme pour les Égyptiens, le « berceau » du mort renaissant. L'épisode d'Aristée, dans ces *Géorgiques*, prouve que les Latins connaissaient le rite de la peau. Rappelons-nous que, dans ces *Géorgiques*, Virgile donne une recette aux apiculteurs pour provoquer la génération spontanée des abeilles : grâce aux rites magiques, l'essaim naît à la vie sous la peau des taureaux sacrifiés. Ce procédé miraculeux est emprunté, comme le savaient déjà les Latins [3], aux traditions égyptiennes et orphiques. D'autre part, l'idée que l'âme aussi sortait sous forme d'abeille de la peau des vic-

1. Hérodote, II, 129, 132. Diodore, I, 85. Cf. V. Loret, *Les fêtes d'Osiris au mois de Choiak*, ap. *Recueil*, IV, p. 26. Voir aussi ce qui a été dit plus haut, p. 94. Cf. mes *Mystères Égyptiens*, p. 42 et suiv.

2. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 217, n. 1.

3. Commentaire de Servius sur les *Géorgiques*, III, 364 : « *Hæc... ex Ægyptiis tracta sund sacris* ».



times, était familière aux Égyptiens[1]. Cette tradition, que Virgile a transmise sous sa forme populaire, était-elle présentée au néophyte, avec son sens mystique, par quelque cérémonie analogue au rite égyptien? Sur les stucs du *megarum*, on voit sculptés une abeille et un fœtus entouré d'épis (Mazois, XI, pl. 4); ces symboles semblent évoquer au moins l'idée des mystères de la renaissance.

Tous ces rites funèbres une fois accomplis, le grand-prêtre entraînait le candidat et lui faisait « fouler le seuil de Proserpine » (*calcato Proserpinæ limine*). Il s'agit ici d'une « descente aux Enfers ». C'était un thème popularisé par Homère et Virgile, inspiré peut-être par les Égyptiens[3]. Dans les rites orphiques, empruntés aussi à l'Égypte, l'initié recevait un livre sacré qui lui enseignait les bons chemins de l'Hadès. Aux

1. Tombeau de Séti Ier, éd. Lefébure, 3e partie, pl. 3, l. 48. — Cf. Lefébure, *L'office des morts à Abydos*, et Ph. Virey, *Quelques observations sur l'épisode d'Aristée*, 1889.

2. Le culte de Mithra présente un rite de renaissance, le taurobole : le myste, couché dans une fosse (qui simule la tombe), recevait le baptême du sang d'un taureau égorgé au-dessus de lui; il exposait sa face et tout son corps à ce ruissellement; même il buvait le sang. De ce rouge baptême, on dit que le myste renaît, purifié de ses péchés, à une vie éternelle, *in æternum renatus*. (Cf. Cumont, *l. c.*, p. 100.)

3. J. Baillet, *Descentes aux enfers classiques et égyptiennes* (ap. *Revue Universitaire* du 15 mars 1902). On donnait même au théâtre la « descente aux enfers » jouée par des Égyptiens. (Suétone, *Caligula*, 57.)

mystères d'Éleusis, la descente aux enfers, après la mort rituelle, se faisait dans un décor qui évoquait les sites tour à tour terribles ou apaisants de l'Hadès et des Champs Élysées. « L'âme, au moment de la mort, éprouve la même impression que ceux qui sont initiés aux grands mystères. Le mot et la chose se ressemblent : on dit τελευτᾶν (mourir) et τελεῖσθαι (être initié). Ce sont d'abord des courses au hasard, de pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres. Puis, avant la fin, la frayeur est au comble; le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante. Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux yeux; on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux[1]. » Comment, dans les Mystères d'Isis, a-t-on interprété ce thème de la descente aux enfers, si familier aux Égyptiens? Nous ne le savons pas. Le myste comparaissait-il comme les morts égyptiens devant le tribunal d'Osiris pour que sa conscience, son cœur, fût mis dans la balance, en contre-poids de la Justice-Vérité?... Les textes ne suggèrent

1. Plutarque, *Sur l'immortalité de l'âme*, trad. par P. Foucart, *l. l.*, p. 56.

rien à cet égard. Mais nous savons que le tribunal qui siège aux Enfers pour juger les morts était un thème fort exploité dans la poésie latine depuis Virgile, Horace et Ovide[1]; il devait être familier aux Isiaques. Enfin, la présence, sur un stuc du *megarum*, de la « Mangeuse », ce monstre qui dévore les coupables repoussés par la justice osirienne, permet d'avancer l'hypothèse que le tribunal d'Osiris faisait partie des tableaux présentés à l'initié. Les secrets que le grand-prêtre pouvait, à ce moment, lui révéler, ne seraient-ce pas les formules égyptiennes qui facilitaient sa justification? Au reste, l'idéal que pratiquaient les adorateurs d'Isis, selon Plutarque et Apulée, leur observance d'une vie sobre, leur recherche de justice, leur soif de vérité, cet idéal est de tout point conforme à celui que le défunt égyptien se vante d'avoir suivi par-devant le tribunal d'Osiris.

Le myste, exalté par dix jours de jeûne et de méditation, était probablement moins sensible au côté puéril ou conventionnel de ces rites qu'impressionné par la signification de cette mort d'Osiris, instrument de rédemption et promesse d'immortalité. D'ailleurs, maintenant, le décor changeait. Au sortir des cryptes lugubres où il

1. Voir plus haut, p. 140.

avait goûté les affres de la mort imminente, le grand-prêtre introduisait le myste dans une salle où Isis, vêtue de blanc, étincelante de pierreries, l'accueillait, maternelle; soudain un disque rayonnant illuminait la salle : Lucius, « au milieu de la nuit, voit le soleil éblouissant de lumière[1] ». C'est en effet au sein du soleil Râ, dans la barque solaire que les Égyptiens situaient leur plus glorieux paradis[2]. Osiris lui-même, s'unissant au soleil, ne faisait plus qu'un avec l'astre dont la mort et la renaissance quotidienne était aussi un symbole de la destinée humaine. Arrivé au terme de cette initiation, le myste, qui s'est identifié à Osiris puis à Râ, « passe par tous les éléments; il contemple les dieux d'en bas et les dieux d'en haut ». Ainsi faisait l'élu égyptien qui, dans l'autre monde, « adorait le soleil du matin, la lune, l'air, l'eau et le feu[3] ». Peut-être montrait-on au myste,

1. Firmicus Maternus dit à un Isiaque : « Tu ne seras pas amendé par la splendeur de la lumière que l'on te montre » (*Nec ostensi tibi luminis splendore corrigeris*). — Les mystères d'Éleusis comportaient également cette irruption théâtrale de la lumière dans la nuit. (Cf. P. Foucart, *l. l.*, p. 58.)

2. Nous ne savons quel était l'aspect des Paradis des Isiaques. Cependant le souhait que l'on trouve si souvent exprimé sur leurs stèles funéraires : « Qu'Osiris donne à ton âme altérée l'eau rafraîchissante », est inspiré d'une formule qui définit une des félicités du paradis égyptien : « boire à l'eau courante du Nil ». (Cf. Lafaye, *l. c.*, p. 96; Cumont, *l. c.*, p. 437.)

3. Formules du papyrus Rhind (Brugsch, *Die Aegyptologie*, p. 191).

d'après les *Livres*, les voyages de la barque solaire; peut-être était-il censé parcourir les douze régions élyséennes correspondant aux douze heures de la nuit. Ce serait l'explication des *douze* robes sacerdotales que Lucius revêt au cours de l'initiation : Porphyre nous apprend que « les âmes en traversant les sphères planétaires se revêtent, comme de tuniques successives, des qualités de ces astres[1] ». Quoi qu'il en soit, l'initiation terminée, le myste est censé se fondre dans le Soleil comme Osiris et tout mort égyptien[2] : il reparaît devant la foule des fidèles, la tête ceinte de rayons, pareil au soleil Râ (*ad instar Solis*).

* * *

Sans doute, après l'extase inoubliable de la révélation, où il s'est senti « délivré » du monde et de ses misères, l'initié retombera dans la vie quotidienne où l'attendent tristesses et défaillances, alternatives de péché et de vertu. Mais il « porte en son âme comme dans une corbeille, la pure doctrine » qui le rend inaccessible au découragement, qui lui a expliqué les antinomies

1. *De abstinentia*, I, 31.
2. Pour décrire la mort d'un roi, les textes égyptiens disent : « Le roi s'élance au ciel, prenant la forme du disque solaire, et ses membres s'absorbent en celui qui les a créés. » (G. Maspero, *Contes populaires*, 4e éd., p. 79; *Papyrus du Louvre*, p. 19, 41, 47.)

de l'univers. C'est dans l'ouvrage de Plutarque qu'il faut en lire le résumé. Qu'est-ce qu'Osiris, sinon la personnification de la force fécondante dans la nature, et de la sagesse suprême? En un mot, c'est le Bien. Seth-Typhon s'oppose à lui comme la chaleur desséchante à l'humidité, comme la passion et la violence à l'ordre et la justice. Entre les deux, un conflit éternel se joue, dont le cœur des hommes est le théâtre émouvant; mais tous deux sont nécessaires parce qu'ils se complètent et que, sans le Mal, le Bien perdrait l'occasion de se manifester. Quant à Isis, principe féminin, matrice universelle, elle est le champ d'expérience que féconde le Mal comme le Bien. Sans doute elle fuit le Mal, elle a pour le Bien un amour inné, mais si elle chérit, sauve et ressuscite Osiris, elle ne se décide pas à tuer Typhon, car elle a compris que c'est le Violent qui a provoqué la mort bienfaisante de l'Être-Bon[1]. En somme, dans le drame osirien, la victoire du Bien ne s'affirme que parce que le Mal l'a mis dans la nécessité de combattre ; de même, chaque homme est partagé entre deux sollicitations, celle de son instinct bestial et celle de sa conscience morale ; il sera vainqueur comme Osiris, s'il se fie aux

1. *De Iside et Osiride*, 40, 49.

inspirations d'Isis. Alors il comprendra que « connaître les dieux par leurs révélations, c'est posséder la vérité », et que « le sacrifice le plus agréable qu'on puisse offrir aux dieux, c'est de leur apporter une conscience éclairée et juste, aussi éloignée de la superstition que de l'athéisme [1] ». « S'approcher toujours plus de la vérité et de la sagesse, voilà donc, selon Plutarque, ce que la déesse nous invite à chercher en nous-mêmes et en elle, par l'observance de ses rites.

Mais l'initié sortait du temple avec un bénéfice plus direct, d'ordre moins spéculatif, dont Lucius reçoit la promesse de la bouche même de la déesse : « Tu vivras heureux, tu vivras glorieux sous ma tutelle, et, lorsqu'au terme prescrit, tu descendras aux enfers, là aussi, dans le souterrain hémisphère, tu me verras brillante dans les ténèbres de l'Achéron, gouvernant la retraite de Styx, et, quand tu habiteras les Champs Élysées, tu m'y adoreras comme une divinité favorable. Apprends d'ailleurs que si tu mérites notre protection par ton culte assidu, ton entière dévotion, ta pureté inviolable, j'ai le pouvoir de prolonger ta vie au delà du temps fixé par le des-

1. *De Iside et Osiride*, 1, 2, 11.

tin [1]. » C'est à la même félicité qu'aspiraient jadis les dévots en Égypte : « arriver, après une vieillesse très longue et très heureuse, parmi les féaux d'Osiris ». Mais la promesse d'une longue vie terrestre ne devenait désirable que parce que l'initié connaissait le sens de cette vie et n'avait plus l'appréhension de mourir. Cicéron exprimait ainsi sa confiance dans les mystères : « Nous connaissons enfin les raisons de vivre et nous n'avons pas seulement l'allégresse de vivre, mais un meilleur espoir dans la mort [2] ». C'est ce qu'atteste également cette inscription d'un initié d'Éleusis : « Oh certes, c'est un beau mystère qui nous vient des bienheureux ; pour les mortels, la mort n'est plus un mal, mais un bien [3] ». Cette paix de l'âme, bien suprême conféré par l'initiation isiaque, s'exprime enfin dans une formule fréquente sur les tombes des initiés : « Aie confiance avec Osiris » Εὐψύχει μετὰ τοῦ Ὀσείριδος.

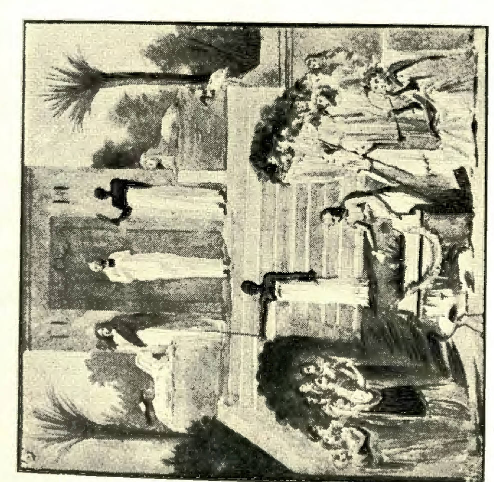
1. *Apulée*, XI, éd. Nisard, p. 402.
2. Cicéron, *De legibus*, II, 14.
3. P. Foucart, *l. c.*, p. 54-55. — Voir aussi la fin du passage tiré de *l'Immortalité de l'âme* de Plutarque : « Alors l'homme, dès lors parfait et initié, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les mystères, une couronne sur la tête ; il vit avec les hommes purs et saints ; il voit sur la terre la foule de ceux qui ne sont pas initiés et purifiés s'enfoncer et s'écraser dans le bourbier et les ténèbres, et, par crainte de la mort, s'attarder dans les maux, par défiance du bonheur de là-bas ».
4. F. Cumont, *loc. cit.*, p. 346, 350.

* * *

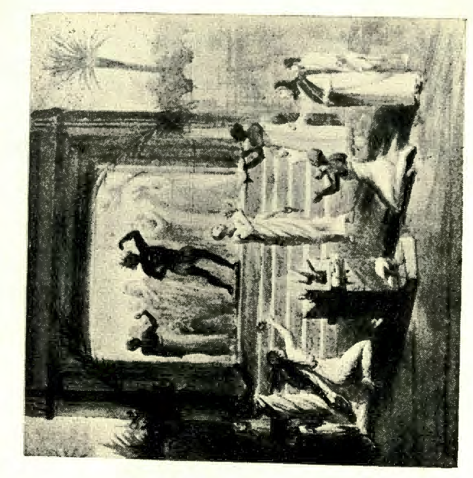
Ces doctrines isiaques, que nous parvenons à démêler à travers obscurités et lacunes, se sont imposées au monde romain pendant 500 ans (du Ier siècle avant notre ère jusqu'au IVe après J.-C.). Le christianisme naissant n'eut pas de rival mieux armé : « la terre entière à présent jure par Sérapis ! » s'indignait Tertullien. De fait, avec son clergé vêtu de blanc, tonsuré, aux mœurs ascétiques ; ses assemblées de fidèles, ses cénobites et ses recluses ; avec ses cérémonies du baptême, de la cène et ses prédications ; avec ses rites qui sauvent l'humanité, par l'immolation d'un dieu : ses offices quotidiens, ses contemplations, son amour de justice et de vérité, le culte isiaque apparaît comme une sorte de préchristianisme. Les Pères y ont vu une parodie : « Le diable n'imite-t-il pas dans les mystères des idoles les choses de la foi divine ? Lui aussi baptise ceux qui croient en lui et promet que l'expiation des fautes sortira de ce bain[1]. »

En tous cas, c'est par les mystères d'Isis que les antiques spéculations d'Égypte se sont propagées dans le monde romain. Mais, de la pensée égyptienne aux théories isiaques, il y a évolution

1. Tertullien, *De praesc. haereticorum*, XLI.



1. Le grand-prêtre présente l'eau sainte aux Isiaques



2. Pantomime du culte isiaque

(Fresques d'Herculanum. — E. Guimet, *L'Isis romaine*.)

Pl. XVI.

marquée. A l'origine, le sacrifice du dieu en Égypte était inconscient, et ses effets bienfaisants sur l'humanité, involontaires. C'est la force d'un rite purement magique qui ressuscite Osiris, et c'est au nom du principe de magie « le semblable produit le semblable » que les hommes qui *imitent* la mort d'Osiris participeront automatiquement à sa renaissance et à l'immortalité. A mesure qu'on avance dans la civilisation égyptienne, le sacrifice du dieu tend à être considéré comme un acte raisonné, l'altruisme suprême de l'Être Bon[1]. Au temps des mystères isiaques, l'évolution dans le sens spiritualiste est encore plus marquée : c'est Isis elle-même qui appelle le néophyte (lequel se dit *vocatus*), qui le sollicite de tirer parti de l'exemple osirien, qui lui montre les voies du salut. Le baptême isiaque lave l'âme plutôt que le corps; la mort du myste signifie surtout que l'âme meurt au péché; la renaissance est le point de départ d'une vie morale épurée; l'irruption de la lumière dans les ténèbres symbolise l'illumination de l'intelligence par les vérités révélées; la transfiguration de l'initié en dieu Râ, c'est l'apothéose de l'homme, qui, connaissant Dieu, devient lui-même Dieu.

1. Voir plus haut, p. 106.

Le culte isiaque devait forcément attirer les âmes par cet appel direct à l'individu. La religion romaine, froide et formaliste, sacerdoce d'État, n'autorisant les relations d'homme à dieu que par l'intermédiaire du prêtre, n'avait pas su frapper l'imagination du peuple, ni atteindre aux sources de l'émotion. Dans le culte isiaque, le fervent, en extase devant la déesse, interprète les révélations suivant les besoins de son esprit, l'élan de son cœur. De ce jour, le mysticisme est né. L'Isiaque devient son propre prêtre, et le dieu, entité lointaine, Providence de l'État, s'abaisse jusqu'à lui, devient son ami tutélaire, son trésor ineffable[1]; chaque homme « possède » le dieu qui veille sur tous, et l'adore en pratiquant le Bien, de multiple façon.

Les mystiques isiaques sont aussi des ascètes. Pour connaître Dieu, il leur faut vivre sobrement, chastement, et mourir aux choses de la terre. Au contraire, la philosophie grecque avait appris à l'homme à « vivre sa vie » et à chercher sur cette terre, à force de raison, d'intelligence, de justice, le souverain bien. Sans doute, les mystères orientaux enseignaient-ils à Cicéron et aux autres initiés « l'allégresse de vivre »; Isis

1. Voir les textes cités par Lafaye, *l. c.*, p. 92.

dit à Lucius qu'il vivra « longtemps » et « heureux » sous sa tutelle; mais le vrai bonheur est déjà reporté dans l'autre monde, comme les espoirs des chrétiens. Quelque chose a changé par l'influence des cultes orientaux, dans les aspirations religieuses des hommes. La vie est belle, mais, dans ce corps périssable, elle n'est qu'une préparation à la mort[1]. L'homme a vaincu l'inquiétude et l'effroi de l'au-delà. Il n'a plus qu'un pas à faire pour mépriser tous les biens de la terre, les yeux fixés sur les éternelles félicités du ciel[2].

1. Cf. *De Iside et Osiride*, 2. « Isis communique sa doctrine sacrée à ceux qui, par leur persévérance dans une vie sobre, tempérante, éloignée des plaisirs des sens, des voluptés et des passions, aspirent à la participation de la nature divine; qui s'exercent assidûment dans les temples à ces pratiques sévères, à ces abstinences rigoureuses, dont la fin est la connaissance du premier et souverain être que l'esprit seul peut comprendre et que la déesse nous invité à chercher en elle-même comme dans le sanctuaire où il réside. »

2. La question des mystères dans les religions antiques fait l'objet de plusieurs études récentes, parmi lesquelles je signalerai au lecteur l'essai de M. Maurice Brillant sur les *Mystères d'Éleusis* (dans le *Correspondant* du 10 janvier 1920) et le livre de M. Loisy, *Les Mystères dans les religions antiques*.

QUELQUES VOYAGES LÉGENDAIRES
DES ÉGYPTIENS EN ASIE

VI

QUELQUES VOYAGES LÉGENDAIRES DES ÉGYPTIENS EN ASIE

En dehors des documents officiels, tels que récits de campagnes, annales de règnes, listes de conquêtes, traités de paix, qui permettent d'établir tant bien que mal l'histoire des rapports politiques et militaires de l'Égypte avec l'Asie, il est d'autres sources égyptiennes : elles nous ont conservé soit des récits d'un caractère anecdotique, soit des légendes d'inspiration libre, à la lumière desquels nous pouvons entrevoir sous quel aspect les Égyptiens se figuraient les régions de l'Asie, limitrophes de leur pays. Aux textes de ce genre, inscriptions biographiques, contes populaires, exercices de style, il ne faut pas demander de renseignements trop précis ni sur la chronologie ni sur la géographie.

Mais celui qui est curieux de connaître la vie et la société des pays explorés, l'état d'esprit des voyageurs qui s'y aventurent, s'intéressera à ces descriptions. Leur fantaisie même est instructive et offre un contraste agréable avec la sécheresse des annales officielles.

Le premier récit de ce genre est conservé au Papyrus de Berlin n° 1, et connu sous le titre *Les aventures de Sinouhit*. Vers 2000 avant J.-C., sous le règne d'Amenemhat Ier, un grand seigneur égyptien quitta secrètement la cour, pour des motifs obscurs, et se réfugia, au delà de la frontière asiatique, dans une contrée de *Kedem*, qui faisait partie du *Tonou supérieur*. Là, Sinouhit reçut bon accueil du prince de Tonou, Ammouianashi, qui lui dit : « Tu te trouveras bien chez moi, car tu entendras le parler de l'Égypte ». Non que le pays eût été colonisé par les Égyptiens, mais il donnait asile à un certain nombre de réfugiés tels que Sinouhit. L'intérêt du récit réside pour nous dans la description que le seigneur égyptien nous fait du pays où il s'installe et de ses usages. « Le chef de Tonou me maria avec sa fille aînée et il accorda que je choisisse pour moi, dans son pays, parmi le meilleur de ce qu'il possédait sur la frontière d'un pays voisin. C'est une

terre excellente : Aia est son nom. Il y a là des figues et des raisins; le vin y est en plus grande quantité que l'eau; abondant y est le miel, l'huile en quantité, et toutes sortes de fruits y sont sur ses arbres : on y a de l'orge et du froment sans limites et toute espèce de bestiaux. Et de grands privilèges me furent conférés quand le prince vint à mon intention et qu'il m'installa prince d'une tribu du meilleur de son pays. J'eus du pain pour ordinaire et du vin pour chaque jour, de la viande bouillie, de la volaille pour rôti, plus le gibier du pays qu'on prenait pour moi ou qu'on me présentait, outre ce que rapportaient mes chiens de chasse. On me faisait beaucoup de mets et du lait cuit de toute manière.

« Je passai des années nombreuses; mes enfants devinrent des forts, chacun maîtrisant sa tribu. Le messager qui descendait au Nord ou remontait au Sud vers l'Égypte, il accourait vers moi, car j'accueillais bien tout le monde... Les Bédouins (*Satiou*) qui s'en allaient au loin pour battre et pour dompter les princes étrangers, je dirigeais leurs expéditions, car ce prince de Tonou me fit pendant de longues années le général de ses soldats...

« Un fort de Tonou vint me défier dans ma tente;... il déclarait qu'il prendrait mes bestiaux

à l'instigation de sa tribu... Je passai la nuit à bander mon arc, à dégager mes flèches, à donner du fil à mon poignard, à fourbir mes armes. A l'aube, le pays de Tonou accourut;... tous les cœurs brûlaient pour moi, hommes et femmes poussaient des cris, tout cœur était anxieux à mon sujet, et on disait : « Y a-t-il vraiment un autre fort qui puisse lutter contre lui? »

« Il prit son bouclier, sa hache, sa brassée de javelines. Quand je lui eus fait user en vain ses armes et que j'eus écarté de moi ses traits si bien qu'ils frappèrent la terre sans qu'un seul d'entre eux tombât près de l'autre, il fondit sur moi; alors je déchargeai mon arc contre lui et quand mon trait s'enfonça dans son cou, il s'écria, et s'abattit sur le nez. Je l'achevai avec sa propre hache, je poussai mon cri de victoire sur son dos, et tous les Asiatiques crièrent de joie... et ce prince Ammouianashi me serra dans ses bras, et je m'emparai des biens du vaincu[1]... »

La suite du récit n'a plus trait à l'Asie : Sinouhit, rentré en grâce auprès du Pharaon, regagne l'Égypte. La description, si animée, des mœurs pastorales et guerrières des habitants du pays de Tonou, de son organisation politique sous la

1. Trad. G. Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne* 4e éd., p. 84-87.

direction de petits chefs de clans, soumis à un chef suzerain, serait encore plus intéressante si nous pouvions localiser avec précision cette contrée. Comme Maspero l'a indiqué, on y retrouve appliqués à des localités des noms qui, dans la Bible, désignent des hommes : tel l'*Aiah* de la Genèse, neveu de *Lotanou*[1]; de même Max Müller, R. Weill et Isidore Lévy[2], ont soutenu que *Tonou* est une forme apocopée pour *Lotanou*. La région décrite serait donc le plateau compris entre la mer Morte et le désert sinaïtique; précisément une stèle officielle du Sinaï datée de Amenemhat III montre les Égyptiens en rapport avec le frère du chef de Lotanou[3].

Mais une découverte récente a remis en question cette identification. Dans un lot de papyrus trouvés au Ramesséum par M. Quibell, s'est rencontré un manuscrit nouveau de notre conte, et M. Alan H. Gardiner a pu lire un nom très important, illisible sur le papyrus de Berlin; ce nom est celui de *Kepni* = *Gebli* = *Gebel*, qui n'est autre que Byblos de la côte syrienne[4]; c'est aux environs de Byblos que se placeraient les scènes

1. G. Maspero, *Les Mémoires de Sinouhit*, 1908, p. XLV.
2. *Sphinx*, t. VIII, p. 214; t. IX, p. 10 et 72.
3. R. Weill, ap. *Sphinx*, t. IX, p. 9 et 67.
4. Alan H. Gardiner, *Eine neue Handschrift der Sinuhegeschichte* (Ber. Berlin. Akad., 7 Feb. 1907.)

de civilisation pastorale décrites par Sinouhit. S'il en est ainsi, dit M. Gardiner, nous devons conclure que la Palestine, au temps de la XIIe dynastie, était dans une situation arriérée, puisque l'intérieur du pays ne comprend pas de villes, et que les habitants y sont encore au régime de la vie pastorale et nomade. D'où une difficulté sérieuse pour les défenseurs des systèmes chronologiques, aujourd'hui proposés par l'école de Berlin, d'après lesquels, entre la XIIe dynastie égyptienne et la XVIIIe, il n'y aurait qu'un intervalle de 200 ans : car, sous la XVIIIe dynastie, les lettres d'El-Amarna nous décrivent une Palestine soumise au régime de la vie municipale, attestant ainsi un changement total, une transformation, qui, pour s'accomplir, demanda peut-être un intervalle plus grand que deux siècles.

Tels sont les importants problèmes soulevés actuellement autour des aventures de Sinouhit. Dans une édition du texte toute récente, M. Maspero conteste la lecture *Kepni* et revient à ses conclusions antérieures en faveur des pays limitrophes du Sinaï[1]. Notons cependant que Byblos,

1. *Les Mémoires de Sinouhit*, p. XLIV. R. Weill suppose que *Kepni*, *Gebel*, peut n'avoir ici que sa valeur de nom géographique commun « les montagnes ». (*Sphinx*, XI, p. 204.) Gardiner garde son opinion (*Die Erzählung des Sinuhe*, 1909, p. 10), soutenu par Ed. Meyer (*Geschichte*, I, 2e éd., p. 396).

à l'époque en question, était bien connu des Égyptiens, puisqu'on a découvert dernièrement la mention d'une expédition égyptienne à Byblos[1] sous l'Ancien Empire, c'est-à-dire quelques siècles avant l'époque du voyage attribué à Sinouhit.

*
* *

Lorsque les Égyptiens, sous le règne de Thoutmès Ier, vers 1550 avant J.-C., commencèrent ces expéditions conquérantes qui les conduisirent, par les Échelles de Syrie, dans la vallée du Jourdain et de là jusqu'aux rives de l'Euphrate, ils dominèrent, pour plusieurs siècles, ces régions du Lotanou et du Kharou. Mais une fois réalisée la conquête de ces pays, leur curiosité se porta ailleurs : d'abord, vers ce fleuve de l'Euphrate, dont, selon la description qu'en donne Thoutmès Ier dans la stèle de Tombos, « l'eau retournée descend en remontant[2] », puis vers les forêts du Liban, où le noble Sennofri, un familier de Thoutmès III, plantait sa tente à des hauteurs fabuleuses pour un Égyptien, « au-dessus des nuages », pénétrait dans la forêt, et

1. Sethe et Gardiner, ap. *Zeitschrift für ægyptische Sprache*, XLV, p. 10. Sur les mentions de Byblos dans les textes égyptiens de la XIIe dynastie, voir Erman, *Ä. Z.*, XLII, p. 60.

2. Stèle de Tombos, l. 13 (Lepsius, *Denkmäler*, III, 5, *a*), c'est-à-dire : va vers le Sud en suivant son courant, tandis que l'eau du Nil va descendant vers le Nord.

ramenait à Byblos des bois de premier choix, longs de 60 coudées égyptiennes (environ 31 mètres), et dont le fût restait épais jusqu'à l'extrémité. A Byblos, les cèdres, chargés sur des transports, étaient dirigés sur l'Égypte[1]. Ailleurs, les Égyptiens trouvaient l'occasion d'exploits de chasse et de guerre. Sous Thoutmès III, l'officier Amenemheb a gravé sur les murs de sa tombe qu'au pays de Nii, il « abattit 120 éléphants pour avoir leurs défenses ». « Le plus gros des éléphants avait chargé Sa Majesté; je lui coupai la trompe (*litt.* la main) alors qu'il était en vie devant S. M. » Au siège de Qadesh, l'ennemi lança contre les étalons des chars égyptiens une cavale en rut pour mettre le désordre en leurs rangs. Amenemheb saute à bas du char, gagne de vitesse la cavale à la force du jarret, lui ouvre le ventre d'un coup d'épée, détache la queue et l'apporte au Roi comme trophée. Ces exploits reçurent à la fin leur récompense. Le fils de Thoutmès III, Aménophis II, un jour qu'il passait une revue, fit sortir des rangs Amenemheb : « Je connais ton courage, lui dit-il, tu commanderas mes troupes d'élite[2] ».

1. Cf. Sethe, *Eine ægyptische Expedition nach dem Libanon im 15 Jahrhundert v. Chr.* (*Sitzungsber. der königl. preussischen Akad.*, 1906, 27 März).

2. *Inscription d'Amenemheb* (Ebers, *Aegypt. Zeitschrift*, 1873, p. 3-9).

Sur ces données pittoresques, exploits militaires, exploits de chasse, sites sauvages, forêts ténébreuses, l'imagination populaire broda des légendes. Des nombreux récits qui furent élaborés à cette époque sur les aventures des Égyptiens en Asie, quelques-uns seulement nous sont parvenus. Les péripéties héroïques en sont le fond invariable; la description du pays et des habitants, qui nous intéresserait davantage, y tient la moindre place. On nous conte ainsi comment, au temps de Thoutmès III, un certain Thoutii, général d'infanterie, s'empara par ruse du chef révolté de Jaffa et l'assomma avec la grande canne du Pharaon[1]; le récit était édifiant — pour les Égyptiens, — mais ne nous apprend rien sur Jaffa et sa région. Encore trouvons-nous là quelque trace d'histoire réelle, mais avec le conte du *Prince Prédestiné* nous sommes en plein domaine d'invention.

Au pays de Naharaina, la région de l'Euphrate supérieur, — il est une ville mystérieuse où, dans une maison percée de 70 fenêtres, éloignées du sol de 70 coudées, se cache la fille du prince. Celui-là seul sera son époux qui pourra voler du sol jusqu'à elle. C'est le fils d'un Pharaon — le

1. Trad. Maspero, *Les Contes populaires* 3ᵉ édit., p. 92 et suiv.

prince prédestiné — qui saura d'un seul élan atteindre la fenêtre, où l'accueilleront les bras de la princesse énamourée, à la grande déception des princes de Syrie qui, chaque jour, essayent vainement de prendre leur vol[1].

Enfin, nous sortons de plus en plus de la réalité avec le conte de la *Princesse de Bakhtan*. C'est toujours en Naharina ; le prince de Bakhtan, qui a donné comme épouse sa fille aînée au Pharaon, implore le secours de son puissant gendre et allié, pour délivrer d'un revenant sa seconde fille restée auprès de lui. Les magiciens qu'envoie le Pharaon y perdent leur science; de Thèbes on expédie alors, en un pompeux cortège, la statue d'une des formes de Khonsou. En quelques passes magnétiques, le dieu exorcise la princesse et force le revenant à s'enfuir, non sans lui accorder d'ailleurs une capitulation honorable[2]. Ici tout est légendaire : sujet du récit, localité, personnalité du Pharaon et du prince.

Parmi ces relations de prétendus voyages en Asie, une seule ressemble à un roman géographique; c'est celle que Chabas a traduite sous le

1. *Papyrus Harris 500*. Trad. Maspero, *Contes populaires*, 3e édit., p. 168 et suiv.
2. *Stèle de la Bibliothèque nationale*; Maspero, p. 161 et suiv.

titre : *Le Voyage d'un Égyptien*[1]. Le texte en est par malheur très fragmentaire et d'une compréhension difficile. Il semble mettre en scène un de ces messagers égyptiens, dont les lettres d'El-Amarna ont défini le rôle exact si important : ils allaient en médiateurs, en protecteurs, parfois en juges, de ville en ville, pour faire respecter l'autorité lointaine du Pharaon[2]. Par un artifice de composition — qui n'est pas sans analogie avec le procédé employé par notre Sully dans ses Mémoires, — le rédacteur du récit est censé s'adresser au héros, le messager, comme s'il lui rappelait ses voyages et son itinéraire. Il insiste surtout sur les dangers affrontés à travers les forêts, les côtes montagneuses ou les déserts qui séparent les villes énumérées : Byblos, la ville à la déesse; Tyr, où les poissons sont plus nombreux que les grains de sable, et où l'eau potable est apportée en barque de la terre ferme. L'épisode le plus clair est celui de l'arrivée par terre à Jaffa, au travers d'un défilé qui coupe les Échelles orientales : « Tu vas seul, sans guides, sans escorte à ta suite, et tu ne trouves pas de montagnards qui t'indiquent la direction que tu

1. *Papyrus Anastasi I*.
2. Voir A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 49 : « Diplomatie pharaonique ».

dois suivre; aussi l'angoisse s'empare de toi, tes cheveux se dressent sur ta tête, ton âme passe tout entière dans ta main, car la route est pleine de roches et de galets, sans passage frayé, obstruée de houx, de ronces, d'aloès, de souliers de chiens (plantes épineuses?), le précipice d'un côté, la montagne abrupte de l'autre. Tandis que tu y chemines, ton char cahote sans cesse et ton attelage s'effraie à chaque heurt. Ton cœur se lasse à la fin; tu te mets à galoper, mais le ciel est sans nuage; tu as soif, l'ennemi est derrière toi, tu as peur, et dès qu'une branche d'acacia te happe au passage, tu te rejettes de côté, ton cheval se blesse, tu es précipité à terre et tu te meurtris.

« Mais, en entrant à Jaffa, tu y rencontres un verger fleuri, en sa saison, tu fais un trou dans la haie pour y aller manger; tu y trouves la jolie fille qui garde les vergers; elle te prend pour ami et t'abandonne la fleur de son sein. Tu es aperçu, tu déclares qui tu es et on reconnaît que tu es un héros![1] »

En résumé, les contes de voyage de l'époque des Ramessides nous présentent une Asie chimérique, vague, à peu près dépourvue de couleur locale, servant seulement de cadre à des aventures

1. Maspero, *Contes populaires*. 4e édit., p. LXVI.

de guerre, de magie et d'amour. La peinture des mœurs ou des détails physiques du pays traversé n'intéresse ni l'écrivain lui-même, ni le lecteur égyptien; le but visé était de flatter l'orgueil national en célébrant les prouesses des sujets du Pharaon.

* * *

Après la chute du protectorat égyptien dans l'Asie antérieure, la littérature spéciale que nous analysons ne s'épuise pas : preuve en est le papyrus de la collection Golénicheff qui nous décrit le voyage d'un Égyptien en Phénicie vers le XIe siècle avant J.-C. Naturellement, le ton du récit et l'allure des personnages égyptiens ont beaucoup changé : on sent l'époque où la domination pharaonique est de plus en plus contestée. Il n'est plus question ici de prince prédestiné ou de princesse lointaine, ni de magicien souverain, ni de capitaine valeureux, ni de messager tranche-montagne : c'est un simple clerc, en mission de commerce, que met en scène le dernier document jusqu'ici connu.

Il s'agit d'un certain Ounamonou, doyen de la salle hypostyle de Karnak. L'an V du règne du dernier des Ramessides (Ramsès XII), alors que le grand-prêtre d'Amon, Herihor, exerçait

déjà le pouvoir dans la Thébaïde, et que Smendès, le premier roi de la dynastie Tanite, gouvernait le Delta à Tanis, Ounamonou s'embarqua sur la mer de Syrie pour chercher le bois nécessaire à la construction d'une barque pour Amon-Râ. Il toucha successivement à Dor, ville des Zakkalas au nord de Jaffa, puis à Tyr, à Byblos, enfin au pays d'Alasia (dont l'identité n'est pas fixée; on y voit tantôt Chypre, tantôt le pays situé à l'embouchure de l'Oronte).

Voici quelles sont les péripéties du voyage. Ounamonou était venu sur un navire monté par un équipage de Syriens. A l'escale de Dor, un matelot s'enfuit, emportant des vases et des lingots d'or et d'argent que l'Égyptien destinait aux princes de la côte. Il ne put se faire rendre justice ni à Dor, ni à Tyr; arrivé à Byblos, le prince Zekarbaal, apprenant qu'il venait sans cadeaux, lui donna l'ordre de quitter le port. Mais, dans le même moment, les dieux manifestèrent leur mécontentement. Comme le prince de Byblos sacrifiait au temple, le dieu saisit un des principaux courtisans et le fit *danser*, ou le mit dans un état d'extase frénétique et prophétique tout le jour et toute la nuit. Pour le délivrer de cette possession, il fallut faire venir l'Égyptien avec une statue d'Amon réservée aux expéditions

étrangères et qu'on appelait pour cela « Amon des chemins ». La statue joua sans doute le même rôle que celle de Khonsou dans le conte de la princesse de Bakhtan; l'intervention magique opérée, on parla affaires.

Ounamonou fut conduit au palais et trouva le prince « assis dans sa chambre haute, le dos appuyé à un balcon, tandis que les vagues de la grande mer syriennne battaient derrière lui ». Le prince fit savoir qu'il n'accorderait aucune fourniture de bois de charpente si l'Égyptien ne lui donnait, conformément à l'antique usage, de valables cadeaux. « Autrefois, dit-il, mes pères exécutèrent (les vœux des Pharaons) parce que Pharaon leur faisait amener six navires chargés de marchandises d'Égypte, qu'on déchargeait dans leurs entrepôts. Toi donc, fais m'en amener à moi aussi! » Il fit apporter les journaux de ses pères et il les fit lire en ma présence et on trouva qu'en tout 1 000 *tabonou* d'argent (91 kilogrammes) étaient inscrits sur son registre. — Et il me dit : « Si le roi d'Égypte était mon maître et que je fusse, moi, son serviteur, il n'aurait pas à faire apporter de l'argent et de l'or, disant : Exécute la mission d'Amon. Ce n'était pas un ordre royal que l'on apportait à mon père. Or moi, certes, moi je ne suis pas, moi, ton serviteur;

je ne suis pas, moi, le serviteur de celui qui t'a envoyé. »

A ces insolentes déclarations, Ounamonou riposte, certes, en beau langage, mais il accepte d'expédier en Égypte sur un navire un messager escortant sept pièces de bois; et, quelques semaines après, le messager revint avec des présents envoyés par Smendès de Tanis. Il y avait quatre cruches et un bassin d'or, cinq cruches d'argent, dix pièces de lin royal, 500 rouleaux de papyrus fin, 500 peaux de bœufs, 500 câbles, des sacs de lentilles et de poisson sec. C'était un présent d'une valeur suffisante, car le prince de Byblos « leva 300 hommes avec 300 bœufs, mit des officiers à leur tête pour faire abattre les arbres; les bois passèrent l'hiver gisant sur le sol, puis, le troisième mois de la moisson, on les traîna sur le rivage ».

Au moment où le messager égyptien allait s'embarquer, un nouveau retard lui est imposé. Ironiquement, le prince de Byblos propose à Ounamonou d'aller visiter la tombe où sont couchés des envoyés du Pharaon Khamoïs (probablement Ramsès IX); ils avaient été retenus, dans des circonstances analogues, dix-sept ans à Byblos et n'en revinrent jamais. Ce dernier affront semble plonger Ounamonou dans le plus profond déses-

poir : d'autant qu'on voit venir sur la mer onze navires de Zakkalas, pirates malintentionnés, qui se proposent de le capturer dès sa sortie du port de Byblos. Alors, dit le messager, « je m'assis, je pleurai; le secrétaire du prince sortit vers moi et me dit : « Qu'as-tu? » Je lui dis « Ne vois-tu pas les oiseaux (les hérons?) qui retournent vers l'Égypte? Vois-les, ils retournent vers les frais étangs; mais moi, jusqu'à quand resterai-je ici abandonné[1]? » Le prince, averti, envoya à l'Égyptien deux amphores de vin, un mouton et Tantnouit, une chanteuse d'Égypte qu'il avait chez lui, disant : « Chante-lui, que son cœur ne se fasse pas des idées! » Et il envoya dire aux Zakkalas : « Je ne puis pas emprisonner le messager d'Amon dans mon pays. Laissez que je l'expédie, et puis, vous courrez après lui pour l'emprisonner[2]. »

Au sortir de Byblos, le vent jeta Ounamonou sur la côte d'Alasya. Mais le papyrus s'arrête pour nous au moment où le messager tente d'apitoyer sur son sort Hataba, la reine du pays.

Est-il nécessaire d'insister sur l'intérêt histo-

1. C'est là le thème repris par Flaubert dans un admirable passage de *Salammbô*, quand l'héroïne du livre se lamente en voyant s'envoler vers la Sicile les colombes de Carthage.
2. Trad. Maspero, *Contes populaires*, 4e éd., p. 220 et suiv.

rique présenté par ce dernier conte? Il projette quelque lumière sur un des points les plus obscurs de l'histoire des rapports de l'Égypte et de l'Asie. Il met en scène cette population des Zakkalas, dont Ramsès III, vainqueur des Peuples de la mer — où figuraient les Zakkalas à côté des Philistins, des Shagalashas et des Ouashashas, — s'était débarrassé en leur assignant la côte entre le Carmel et l'Égypte. Nous les voyons installés à Dor, et courant les mers en pirates qui rançonnent les bateaux de commerce. Quant aux Phéniciens, établis de Tyr à Byblos, il suffira, pour définir leur situation vis-à-vis de l'Égypte, de rappeler les insolentes paroles du prince de Byblos. Sans doute l'Égypte jouit-elle encore chez ces peuples étrangers d'un certain prestige dû à ses Pharaons, à ses dieux, à ses richesses; mais sa force d'expansion est abolie : on ne craint plus ses messagers, dont plusieurs furent retenus pendant dix-sept ans à Byblos et y moururent misérablement; et si les chefs du Liban permettent encore l'exportation des bois de construction nécessaires à l'Égypte, c'est contre paiement de la fourniture.

En résumé, ce que la littérature légendaire nous apprend sur les rapports de l'Égypte avec l'Asie

n'est guère instructif que pour le caractère égyptien. Il n'apparaît pas que les Égyptiens aient apporté à l'observation des peuples étrangers une grande faculté d'étonnement ou d'admiration. Non qu'ils eussent vis-à-vis d'eux le mépris du civilisé pour le barbare; mais ce qui les intéressait hors d'Égypte, c'étaient encore les Égyptiens. En outre, leur connaissance précise du pays étranger se limitait aux régions voisines du Nil. Par delà le Liban, pour les Égyptiens du peuple, — en dehors de quelques rares soldats ou messagers, voyageurs par fonction, — résidaient l'inconnu, le danger, le mystère; ce sont là des conditions favorables à l'éclosion des contes populaires, mais plutôt impropres à la production d'œuvres que l'histoire puisse utiliser.

HOMÈRE ET L'ÉGYPTE

VII

HOMÈRE ET L'ÉGYPTE

L'importance des influences orientales sur les origines de la civilisation hellénique est actuellement hors de contestation. Pour les poèmes homériques, en particulier, les beaux travaux de Helbig et de Victor Bérard ont permis de distinguer de nombreux courants d'importation orientale, notamment dans les thèmes poétiques et artistiques. Mais, si le principe est admis, il s'en faut que toutes les justifications de détail aient été faites. Aussi me paraît-il intéressant de relever quelques passages de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* où les rhapsodes semblent avoir largement emprunté à l'art et à la littérature populaire de l'Égypte.

Dans *les Phéniciens et l'Odyssée*[1], V. Bérard a soutenu, à l'aide d'ingénieux arguments, que

1. II, p. 65 et suiv.

l'épisode de Ménélas séjournant en Égypte « n'avait été que l'adaptation grecque d'un conte égyptien ». Ménélas, retenu par les dieux dans l'île de Pharos, près de l'Égypte, n'arrive à désarmer la colère des Immortels qu'en s'emparant, par ruse, de l'Égyptien Proteus, le Vieillard de la Mer. Celui-ci, magicien consommé, connaît les profondeurs de toutes les mers, peut se transformer, selon le danger qui le menace, en lion, en dragon, en panthère, en sanglier, en eau, en feu, en arbre. Mais il n'échappe pas à l'astuce de Ménélas, qui le force à lui apprendre les moyens de quitter l'Égypte, et à le renseigner sur la destinée de ses compagnons et la sienne propre. « Pour toi, Ménélas, dit Proteus, la volonté du destin n'est pas que tu meures dans Argos. Les dieux t'emmèneront dans la plaine Élyséenne, aux extrémités de la terre, chez le blond Rhadamanthys, où l'existence la plus facile s'offre aux humains : pas de neige, jamais de violentes tempêtes, ni de pluie, toujours les souffles d'un léger Zéphyre, montant de l'Océan pour rafraîchir les hommes... » Cette légende porte une empreinte nettement égyptienne. V. Bérard a démontré que Proteus, comme le Protée d'Hérodote et de Virgile[1], n'est que le *Prouti* égyptien,

1. Hérodote, II, 112-116; Virgile, *Géorgiques*, IV, 364 sqq.

le *Pharaon*, fils des dieux, grand magicien, qui peut, comme tous les sorciers d'Égypte, suspendre le cours des fleuves et des eaux de la mer, bouleverser terre et ciel, et prendre toutes formes à son gré. L'île *Pharos* ne serait-elle pas, d'ailleurs, « l'île du Pharaon »? Et, assurément, la prairie Élyséenne répond à un paysage d'Égypte, la terre qui ne connaît ni la pluie ni la neige. Là trône, comme aux Champs d'Ialou égyptiens, Osiris, le souverain de l'*Amenti*, sous le nom de Rhadamanthys; là, souffle le Zéphyre, ce vent *froid* du Nord, si redouté des Grecs[1], mais tant désiré des Égyptiens. C'est bien en Égypte, et non en

1. Comme l'a bien montré V. Bérard (*l. c.*, II, p. 66) : « pour les Grecs le Zéphyre, vent du N.-O. (comparable au *mistral*), est le plus souvent désagréable, car il amène les pluies, les ouragans, et il gémit sur la mer ». En Égypte, au contraire, le vent du Nord apporte un inexprimable soulagement, soit en avril, après les rafales du vent chaud, le *Khamsin*, soit après les torrides journées d'été. Aussi est-ce un souhait exprimé par les défunts égyptiens, sur les stèles funéraires, que « de respirer le doux vent du Nord ». Dans un pays de chaleur intense, tel que l'Égypte, le paradis apparaît comme un séjour où l'on doit vivre dans la plus agréable fraîcheur. De là encore le vœu de « boire l'eau courante du fleuve ». Plus tard, les Isiaques demanderont à Osiris de leur donner « l'eau fraîche » ψυχρὸν ὕδωρ. Par les Isiaques, l'idée égyptienne passera chez les Latins, qui désigneront par le mot *refrigerium* le paradis où le défunt trouvera fraîcheur et béatitude. « L'expression continua à être employée avec ce sens dans la liturgie de l'Église, et c'est pourquoi, aujourd'hui encore, bien que le paradis chrétien ne ressemble guère aux champs d'Ialou, on continue à prier pour le « rafraîchissement » spirituel des trépassés. » (F. Cumont, *Les religions orientales dans l'Empire romain*, p. 152.)

Grèce, que cet idéal paradisiaque a pu être conçu. D'où l'hypothèse que le *Nostos* de Ménélas est imité d'un conte égyptien.

* * *

S'il semble vrai que le *Nostos* de Ménélas évoque des lieux communs de la littérature égyptienne, néanmoins il ne rappelle aucun récit déterminé. Au contraire, depuis la publication du livre de Bérard, un rapprochement est devenu possible entre un épisode de l'*Odyssée*, le Naufrage d'Ulysse au pays des Phéaciens, et un conte d'Égypte. Le texte, un papyrus hiératique de la XIIe dynastie, vient d'être publié, traduit et commenté par M. W. Golénicheff[1].

Les deux récits mettent en scène un navigateur qui, s'étant embarqué par mer calme, est assailli par une soudaine tempête. Laissons parler l'Égyptien :

1. W. Golénicheff, *Le papyrus n° 115 de l'Ermitage impérial de Saint-Pétersbourg* (ap. *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne*, XXVIII, p. 73-112). J'emprunte à M. Golénicheff tous les rapprochements avec l'*Odyssée*, donnés par lui dans les notes. Pour la traduction, je suis en général celle de Golénicheff, mais je me suis efforcé de serrer le texte de plus près, tout en profitant des améliorations apportées par deux autres traductions postérieures, celles de G. Maspero (*Contes populaires*, 4e éd., p. 106 sq.) et celle d'Ad. Erman, *Die Geschichte des Schiffbrüchigen* (ap *Aegyptische Zeitschrift*, XLIII, p. 1-26).

« J'étais descendu à la mer dans un navire de 150 coudées de long sur 40 de large, avec 150 matelots, des meilleurs de l'Égypte, qui avaient vu le ciel, qui avaient vu la terre, et dont les cœurs étaient plus vaillants que des lions : ils prédisaient la tempête avant qu'elle ne vienne, et l'ouragan avant qu'il n'arrive. (Cependant) la tempête survint, alors que nous étions en mer, tout à coup. Nous approchions de la terre; le vent nous y porta, et faisait redoubler des vagues hautes de 8 coudées. Il y avait là un morceau de bois; je m'en emparai. Quant au navire, ceux qui étaient restés dedans moururent, sans excepter un seul. Voici que je fus déposé sur une île par la vague de la mer. Je passai trois jours, tout seul, avec mon cœur comme (seul) compagnon; je me couchai dans un bois formant cachette, où l'ombre m'embrassait. Puis j'allongeai mes jambes pour aller reconnaître quelque chose à mettre dans ma bouche. Je trouvai là des figues, des raisins, toute espèce de poireaux magnifiques, des baies, des graines, des melons comme si on les fabriquait, et des poissons, des oiseaux; il n'y avait rien qui ne fût en ce lieu. Aussi je me rassasiai et je posai à terre une part de l'abondance qui chargeait mes mains. Je creusai une fosse, je fis du feu et je fis un bûcher

pour que (les offrandes) passent aux dieux par le moyen du feu. »

Revenons à Ulysse. Il s'était embarqué tout seul en quittant l'île de Calypso ; après dix-huit jours de navigation sans incident, il aperçut les monts boisés de la terre des Phéaciens. Mais Zeus déchaîne la tempête. Une grande vague tombe sur Ulysse de toute sa hauteur et brise son radeau, dont les poutres se disjoignent. « Ulysse monte sur un morceau de bois et le dirige comme un cheval[1]. » Trois jours et trois nuits, il surnage; dans cette angoissante situation, il ne cesse de « discuter avec son cœur[2] ». Enfin « une grande vague le porte vers le rivage escarpé[3] » où il finit par aborder. Grâce aux dieux, Ulysse peut se réfugier dans un bois : « sous deux arbustes il se fait un lit à l'abri du vent, de la pluie et du soleil[4] » et il s'endort « caché sous les feuilles[5] ». Dans un autre passage de l'*Odyssée*, Ulysse décrit la splendide végétation qui couvre la terre bénie des Phéaciens : « Là croissaient de grands arbres florissants, qui produisaient les uns la poire et la grenade, les autres les belles oranges, les douces

1. *Od.*, V, 365 sq.
2. *Od.*, V, 424.
3. *Od.*, V, 425.
4. *Od.*, V, 475-493.
5. *Od.*, V, 491.

figues, les vertes olives et les raisins mûrissants[1] ». Quant aux détails du sacrifice offert aux dieux du pays, M. Golenischeff note que si nous ne les retrouvons pas dans l'épisode des Phéaciens, ils se rencontrent dans le séjour d'Ulysse chez Polyphème : là, Ulysse et ses compagnons « allument un feu pour faire un sacrifice, après s'être rassasiés de fromage » trouvé dans l'antre du Cyclope[2].

*
* *

Laissons de nouveau la parole au Naufragé :

« Voici que j'entendis une voix de tonnerre. Je découvris ma face et je trouvai que c'était un grand serpent qui venait... Il me dit : « Qui t'a amené, qui t'a amené? petit, qui t'a amené?... » Puis il me mit dans sa bouche, et il me transporta vers la place où il siégeait... Et il me dit (de nouveau) : « Qui t'a amené, qui t'a amené, petit, qui t'a amené sur cette île de la mer, dont les deux rives sont dans les flots? » — Là-dessus recommence le récit du naufrage tel qu'il est rapporté au début du conte.

Quant à Ulysse, il est accueilli, en Phéacie, par

1. *Od.*, VII, 114 sq.
2. *Od.*, IX, 231.

Nausicaa, par le roi Alcinoüs et ses sujets, c'est-à-dire par des hommes et non par des monstres. Aussi nul bruit de tonnerre n'accompagne-t-il l'arrivée des Phéaciens; dans l'épisode de Polyphème, au contraire, le Cyclope arrive avec grand fracas[1] dans l'antre où Ulysse s'est réfugié. M. Golenischeff note avec raison le déplacement du thème oriental dans un épisode différent du poème homérique. Il remarque encore la persistance d'un détail pittoresque : lorsque l'Égyptien se réveille, il découvre sa face pour voir; ainsi font les compagnons d'Ulysse, endormis sur la grève, quand ils s'éveillent à la voix de leur maître[2]. Plus loin, même similitude de geste ou d'attitude entre le Naufragé assis près du bûcher de sacrifice et Ulysse qui s'accroupit près du foyer d'Alcinoüs, jusqu'au moment où le roi, prenant son hôte par la main, l'enlève de l'âtre pour le faire asseoir sur un trône brillant; de même, le serpent installe son hôte dans la retraite où il siège[3]. M. Golenischeff note encore que « dans l'épisode des Phéaciens, tout comme dans notre papyrus, le héros doit subir par deux fois une série de questions. D'abord la reine Arété lui demande : « Qui es-tu?

1. *Od.*, IX, 235.
2. *Od.*, X, 179.
3. *Od.*, VII, 168.

d'où viens-tu[1]? » Plus tard, Alcinoüs répète des questions analogues[2] et comme le Naufragé, Ulysse raconte ses malheurs.

*
* *

Dans sa réponse au Naufragé, le grand Serpent se montre bienveillant et optimiste. « Ne crains rien, ne crains rien, petit! n'attriste pas ton visage. Tu es parvenu jusqu'à moi; c'est que Dieu t'a donné que tu vives, et t'a amené vers cette île enchantée... Voici, tu passeras mois sur mois jusqu'à ce que tu aies accompli quatre mois dans cette île; et un navire viendra du pays (litt. de la Cour) avec des matelots, que tu as connus; tu partiras avec eux pour le pays, et tu mourras dans ta ville... Tu presseras sur ta poitrine tes enfants, tu embrasseras ta femme, tu verras ta maison, ce qui est meilleur que tout; tu atteindras le pays et tu y seras parmi tes frères... »

Des paroles semblables ont accueilli Ulysse chez les Phéaciens. Nausicaa ne lui a-t-elle pas dit : « C'est Zeus qui t'a donné ce destin; il te faut le supporter...[3] » car c'est près de Zeus que sont tous les étrangers et les pauvres. Aussi Zeus a-

1. *Od.*, VII, 237.
2. *Od.*, VIII, 548.
3. *Od.*, VI, 189.

t-il, comme le Dieu égyptien, prédit le « retour » d'Ulysse[1]; celui-ci aspire à retrouver « sa femme accomplie dans sa demeure, et aussi ses amis en bonne santé[2] »; Nausicaa, Alcinoüs lui souhaitent tour à tour la joie de revoir sa femme, ses enfants, ses amis, sa maison, dans la terre de la patrie.

La reconnaissance du Naufragé se manifeste en paroles enthousiastes. « Je décrirai tes âmes au Pharaon; je lui ferai savoir ta grandeur; je te ferai amener des huiles sacrées et l'encens[3] dont on

1. *Od.*, XIII, 133.
2. *Od.*, XIII, 42-43.
3. Dans une réponse, négligeable pour la comparaison avec le texte homérique, le Serpent répond ironiquement : « Tu n'es pas riche en parfums *ânti*, car, tout ce que tu as, n'est que de l'encens (*sonter nouter*); mais, moi, qui suis le prince du pays de Pount, j'y ai du parfum *ânti*.... » A ce propos M. Golénicheff fait une remarque fort intéressante concernant la forme de Serpent, que revêt dans le conte, le maître du pays des Épices et des Aromates. « Je crois retrouver, écrit-il, dans ce détail de notre conte l'écho d'anciennes fables par lesquelles soit les habitants des pays tel que le pays de Pount, soit les Égyptiens qui faisaient le trafic dans la mer Rouge, tâchaient de voiler le plus possible l'origine des gommes odoriférantes et d'autres substances aromatiques, dont ils rehaussaient le prix en soulignant les dangers auxquels ils s'exposaient lors de la récolte de ces produits. » D'après Hérodote (II, 8) les Arabes qui récoltent de l'encens « doivent écarter une multitude de petits serpents volants qui gardent ces arbres »; Théophraste (*Hist. plant.*, IX, 5) dit aussi que pour récolter la cinname, il faut « écarter beaucoup de serpents dont la morsure est mortelle ». Or, sur certaines côtes de l'Arabie, l'encens était la propriété exclusive du roi du pays (*Périple de la mer Érythrée*, 12). M. Golénicheff conclut que ces légendes permettent de comprendre pourquoi le roi de l'île, possesseur de quantités énormes d'encens, nous apparaît sous la forme d'un grand reptile, entouré d'une famille qui s'élève au nombre de 75 serpents.

fait offrande à tout dieu... je ferai amener pour toi des navires remplis des trésors de l'Égypte, comme on doit le faire à un dieu... » De même, quand Ulysse remercie Alcinoüs, il lui présage auprès de Zeus une gloire impérissable[1], et, pour Nausicaa, il s'engage à « lui adresser des vœux comme à une déesse »[2].

Répondant aux compliments, le Serpent dit au Naufragé : « Je suis le souverain du pays de Pount... il arrivera que dès que tu t'éloigneras de cette place, jamais plus tu ne verras cette île, qui se transformera en flots ». Pour ajouter au caractère fantastique de l'île, le Naufragé dit que « c'était un pays éloigné, que les hommes ne connaissaient pas ». De même, les Phéaciens habitent l'île de Schérie « loin des hommes civilisés »; suivant les paroles de Nausicaa : « c'est aux extrémités de la terre, au milieu de la mer agitée, et loin du commerce des mortels[3] ». M. Golénicheff remarque avec beaucoup d'à propos : « Ce fait que le roi-Serpent « prince de *Pount* » est censé habiter avec toute sa famille non pas sa véritable principauté, le pays de Pount, mais une *île*, rappelle la légende de l'*Odyssée* d'après laquelle les Phéaciens habi-

1. *Od.*, VII, 333.
2. *Od.*, VIII, 467. Cf. VI, 8.
3. *Od.*, VI, 8.

taient l'île de Schérie et non pas leur vraie patrie, l'Hypérie, d'où, selon la légende[1], au temps de leur roi Nausithoos, ils avaient été obligés de s'éloigner pour se soustraire aux attaques de leurs voisins, les Cyclopes ». Enfin, « tout comme l'île de notre papyrus, qui doit *disparaître dans les flots* après le départ du Naufragé, de même, dans l'*Odyssée*, l'île de Schérie est *vouée à la destruction* après le départ d'Ulysse : Poseidôn, pour se venger des Phéaciens, qu'il déteste, doit les recouvrir d'un rocher[2]. *Dans les deux cas, c'est le roi de l'île qui dévoile le sort de l'île au héros du conte* ».

*
* *

Au moment des adieux, le roi Serpent renouvelle ses souhaits : « Bonne santé, bonne santé, petit, jusqu'à ta maison; tu verras tes enfants; et puisse (mon) nom rester bon dans ta ville... » Puis il comble de cadeaux variés son hôte qui descend au rivage et s'embarque, après avoir rendu grâces au souverain. Ulysse reçoit lui aussi des souhaits et des cadeaux qui lui sont remis par Alcinoüs et les Phéaciens; ceux-ci entendent à leur tour les remerciements et les saluts d'Ulysse[4].

1. *Od.*, VI, 204.
2. *Od.*, VI, 4-6.
3. *Od.*, VIII, 567-569.
4. *Od.*, VIII, 408; VIII, 430; XIII, 10, 122, 135.

Lorsque le Naufragé aborde la terre de la patrie, « l'avant de son navire est tiré sur la côte »; pareillement les Phéaciens font échouer leur nef de telle façon que la moitié de la coque repose sur la rive[1]. Arrivé devant le Pharaon, le Naufragé se présente comme un homme « qui a beaucoup vu et traversé mainte épreuve ». On se rappelle de suite le refrain d'Ulysse : « Moi, qui ai éprouvé beaucoup de maux, à travers les combats des hommes et les flots ennemis; moi, qui ai vu les villes et connu les mœurs de beaucoup d'hommes et qui ai souffert dans mon cœur de nombreux maux sur la mer ». Même l'épithète que se décerne l'Égyptien, « le serviteur *avisé* » (*aqer*), n'est-elle pas comme le prototype du fameux πολύτροπος, πολυμήχανος 'Οδυσσεύς?

*
* *

De toutes ces comparaisons, établies très judicieusement par M. Golénicheff, il ressort pour moi, comme pour lui, « qu'il y a vraiment plus qu'une simple ressemblance fortuite entre le conte égyptien et l'épisode d'Ulysse chez les Phéaciens ». Et ce ne sont point seulement de ces détails isolés qui pourraient se retrouver dans

1. *Od.*, XIII, 113.

toutes les histoires de naufragé; mais l'ensemble de la composition révèle un plan commun. M. Golénicheff ne se borne point, d'ailleurs, à comparer le conte du Naufragé au récit d'Ulysse; il signale que la plupart de ses traits caractéristiques sont utilisés dans un des contes des Mille et une nuits : *les Sept voyages de Sindbad le Marin*. Quelques-uns des épisodes du conte arabe ne se retrouvent que dans le récit homérique, tandis que le conte égyptien les a négligés; au contraire, certains éléments ont été parfois déplacés par le rhapsode homérique et transférés de l'épisode phéacien à la légende d'Ulysse chez le Cyclope; il arrive, en outre, que nous retrouvons dans le texte arabe certains traits du récit égyptien que le conteur grec a omis. L'existence de ces points de contact dans les trois récits, la constatation, aussi, de ces divergences, amène M. Golénicheff à supposer que les auteurs homérique et arabe n'ont pas copié directement leur ancêtre égyptien, mais que tous trois, Égyptien, Grec, Arabe, ont puisé, en choisissant les détails suivant leur goût particulier, à une même source orientale, très ancienne — puisqu'elle serait antérieure au papyrus égyptien qui date de la XII[e] dynastie (2000 av. J.-C.). Si nous suivons ici les théories préconisées par Helbig et Bérard,

cette source pourrait être de provenance asiatique et probablement phénicienne. Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, tant qu'une heureuse trouvaille ne nous aura pas fait connaître l'archétype d'où dérivent les versions hiéroglyphique, grecque et arabe, nous devons considérer provisoirement le conte égyptien du Naufragé comme le prototype de récits tel que celui d'Ulysse chez les Phéaciens.

*
* *

Non moins que la littérature populaire, les œuvres d'art de l'Égypte ont pu inspirer les rhapsodes homériques. Helbig écrit, à propos du Bouclier d'Achille, que « les descriptions de certaines scènes sont inspirées par des modèles plastiques. Ces modèles sont surtout des vases en métal d'importation phénicienne ou des imitations grecques de ces dernières [1]. » Sans discuter la seconde partie de la proposition d'Helbig, nous voudrions rechercher si l'inspiration homérique n'a pas puisé directement à d'autres sources et si les « modèles plastiques » de quelques scènes n'ont pu être les tableaux sculptés ou peints à milliers d'exemplaires, en Égypte, sur les murs des

1. Helbig, *L'épopée homérique*, trad française, 1894, p. 533.

mastabas memphites ou des hypogées thébains[1].

C'est aux scènes du Bouclier relatives à la vie champêtre que nous faisons allusion. « La description de la vie champêtre (Helbig le remarque après Brunn) est subdivisée en autant de tableaux qu'il y a de saisons : le premier représente le labourage, le second la moisson, le troisième les vendanges, le dernier enfin les occupations des bergers[2]. » Sur le Bouclier, ces tableaux sont censés se suivre ou se superposer : or, dans les tombes égyptiennes les scènes de labourage, moisson, vendange sont aussi superposées dans le même ordre sur une paroi de l'hypogée, soit mises en regard sur des parois voisines les unes des autres; les occupations des bergers interviennent aussi, mais à une place souvent variable parce qu'elles sont moins caractéristiques d'une saison que les autres scènes. Quoi qu'il en soit, l'ordre adopté par le rhapsode homérique est bien

1. Murray (*History of greek sculpture*, 2e édit., 1890, p. 42 et suiv. et pl. hors texte) a tenté une reconstitution plastique complète du Bouclier. Les scènes étudiées ici y sont figurées d'après des modèles assyriens, phéniciens, grecs, archaïques, égyptiens (moisson, danse, chiens de chasse). Murray reconstitue les scènes en empruntant tel groupe de personnages à un monument et tel autre à un autre monument, même de pays différents. Dans l'attaque du troupeau par les lions, le troupeau est assyrien, les lions phéniciens, les chiens égyptiens. Nous avons au contraire établi nos comparaisons d'après des tableaux uniquement égyptiens et, en général, complets par eux-mêmes.

2. *L'épopée homérique*, p. 508.

celui que les décorateurs de tombes égyptiennes suivaient généralement.

On nous objectera sans doute que les descriptions du récit homérique et les représentations figurées égyptiennes sont introduites les unes dans l'*Iliade*, les autres dans les monuments funéraires, avec des intentions complètement différentes. Le Bouclier d'Achille n'est que prétexte à tableaux poétiques, tandis que les scènes égyptiennes ont une valeur religieuse bien définie : si l'on figure sur les murs des mastabas ou des hypogées le labourage, la moisson ou la vendange, c'est dans le but de mettre sous les yeux du mort, propriétaire de la tombe, toutes les phases de la préparation des offrandes funéraires, grains, farines, viandes, raisins et vins, auxquelles il a droit, et que l'on dresse, devant son image, sur la table d'offrande. Il n'en est pas moins vrai que les décorateurs égyptiens, malgré le but pratique de leur œuvre, développaient leurs sujets en artistes et s'ingéniaient à *composer* leurs tableaux. Aussi la division générale par saisons s'imposait-elle à eux comme aux rhapsodes hellènes : l'inscription hiéroglyphique d'une tombe d'El-Kab[1] en fait foi. Au-dessus des

1. J. Tylor, *The tomb of Paheri at El Kab*, pl. III (*Egypt. Exploration Fund*, t. XI); cf. Brugsch, *Matériaux pour servir à la reconstitution du calendrier*, p. 16.

scènes que nous allons comparer au récit homérique on lit que « Paheri (le propriétaire du tombeau) voit la saison de *Shemou* et la saison de *Pirit*, et tous les travaux que l'on fait dans les champs [1] ».

Le plan général des descriptions homériques correspond donc à celui des tableaux égyptiens; dans le détail de chaque scène l'analogie n'est pas moins curieuse.

Labourage (*Iliade*, XVIII, 541-547) :

« Et il (Héphaistos) traça une jachère molle, grasse, large et labourée trois fois : *de nombreux laboureurs, faisant tourner les attelages, allaient de ci, de là*. Et quand, après avoir tourné, ils atteignaient la lisière du champ, *un homme, venant au-devant d'eux, leur mettait entre les mains une coupe* de vin doux comme le miel : alors ils retournaient à leurs sillons, désireux d'arriver au bout de la terre épaisse [2]. »

1. L'année égyptienne était divisée en trois saisons de quatre mois chacune : 1° l'inondation *Shâït* (de fin juillet à fin novembre); 2° l'hiver *Pirit* (de décembre à mars); 3° l'été *Shemou* (d'avril à fin juillet). Les travaux des champs se pratiquaient surtout en hiver (semailles), et en été (moisson). Cf. Brugsch, *Die Aegyptologie*, p. 357-361.

2. Ἐν δ' ἐτίθει νειὸν μαλακὴν, πίειραν ἄρουραν,
εὐρεῖαν τρίπολον· πολλοὶ δ'ἀροτῆρες ἐν αὐτῇ
ζεύγεα δινεύοντες ἐλάστρεον ἔνθα καὶ ἔνθα.
Οἱ δ' ὁπότε στρέψαντες ἱκοίατο τέλσον ἀρούρης,
τοῖσι δ' ἔπειτ' ἐν χερσὶ δέπας μελιηδέος οἴνου
δόσκεν ἀνὴρ ἐπιών· τοὶ δὲ στρέψασκον ἀν' ὄγμους,
ἱέμενοι νειοῖο βαθείης τέλσον ἱκέσθαι.

La scène du labourage est figurée sur les murs des tombes égyptiennes dès les époques les plus reculées; les deux traits essentiels et antithétiques du récit homérique se retrouvent, par

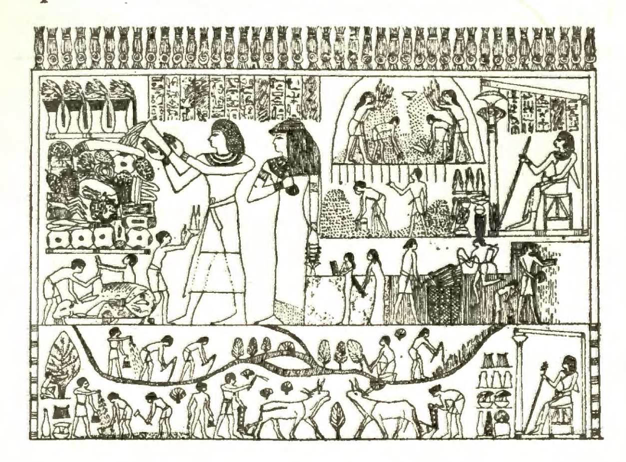


Fig. 10. — Labourage et moisson (XVIII[e] dynastie).

exemple, dans un tableau (fig. 10) de l'hypogée de Nakhti [1], prêtre attaché au service d'Amon sous la XVIII[e] dynastie (environ 1500 ans av. J.-C.) : 1° le va-et-vient des attelages de bœufs qui parcourent le champ depuis le bord extérieur jusqu'à un arbre indiquant le point central, où chaque laboureur retourne sa charrue; 2° le motif de

1. Publié par Maspero dans les *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, V, 3, p. 476 et pl. II.

l'homme qui se désaltère. Au tombeau de Nakhti, c'est à une outre, une « chèvre d'eau », pendue aux branches d'un arbre, que le laboureur boit[1]. Il y a donc une différence avec le texte homérique dans l'exécution du motif. Souvent aussi — en particulier dans les mastabas des Ve et VIe dynasties —

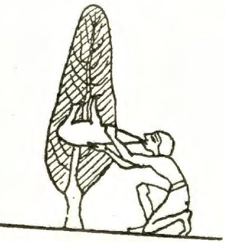


FIG. 11. — LA CHÈVRE D'EAU.



FIG. 12. — APPORT DE LA COUPE (VIe dyn.)

l'homme buvant figure au tableau, non du labourage, mais de la moisson; alors l'ouvrier, arrivé à la lisière du champ, met sous le bras sa faucille, saisit à deux mains un vase allongé et le porte à sa bouche (fig. 13)[2]. Il faut remarquer que dans les tableaux de la moisson on trouve parfois des variantes du même motif qui s'accordent avec les gestes propres aux personnages de l'*Iliade*. Aux tombeaux de Zaouït-el-Meïtin[3] (Ve-VIe dy-

1. D'après un tombeau d'El Kab (Erman, *Aegypten*, p. 575 et Wilkinson, *Manners and customs*, II, p. 419.
2. Wilkinson, *Manners and customs*, II, 419.
3. Lepsius, *Denkmäler*, II, 106 *b*.

nasties, environ 2 600 ans av. J.-C.) un homme vient à la rencontre d'un moissonneur parvenu a la lisière du champ et tend des deux mains un vase que son camarade va prendre (fig. 12). Le motif était familier aux décorateurs égyptiens; il ne serait pas impossible de trouver dans les centaines de scènes pareilles, encore non publiées,

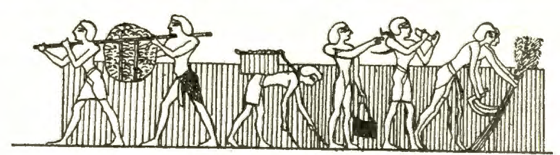


FIG. 13. — MOISSONNEURS (XVIIIe dyn.).

des mastabas ou des hypogées, les mêmes personnages avec les mêmes gestes, dans un tableau de labourage.

MOISSON. — (*Iliade*, XVIII, 550-560) :

« Et il traça *un terrain avec de hauts épis : là des ouvriers moissonnaient, tenant en mains des faucilles tranchantes; et les gerbes épaisses tombaient à terre le long des sillons*, et *des lieurs de gerbes les serraient dans les liens*; et trois lieurs de gerbes se tenaient là, *mais derrière eux des enfants, faisant des gerbes et les apportant dans leurs bras, les leur tendaient avec ardeur. Et le roi parmi eux, silencieux et tenant son sceptre, était debout auprès des sillons, se réjouissant dans son*

cœur. Des hérauts, à l'écart, s'occupaient du repas sous un chêne; *ils s'empressaient autour d'un grand bœuf qu'ils avaient sacrifié*, et des femmes saupoudraient de farine blanche le repas destiné aux ouvriers[1]. »

Tous les traits essentiels de cette description se retrouvent dans les tableaux égyptiens de la



FIG. 14. — MOISSONNEURS ET GLANEUSES (XVIIe dyn.).

moisson. Dans l'hypogée de Nakhti, au-dessus des laboureurs, nous voyons trois ouvriers s'attaquer, faucille en main, aux épis qui montent jusqu'à leur tête; derrière eux une fillette courbée glane des épis qu'elle met dans un petit panier; plus loin, des lieurs de gerbes compriment par la corde et le bâton les gerbes amoncelées dans un grand panier d'osier; à gauche, deux fillettes arrachent

1. 'Εν δ' ἐτίθει τέμενος βαθυλήιον· ἔνθα δ' ἔριθοι
ἤμων ὀξείας δρεπάνας ἐν χερσίν ἔχοντες.
Δράγματα δ' ἄλλα μετ' ὄγμον ἐπήτριμα πῖπτον ἔραζε,
ἄλλα δ' ἀμαλλοδετῆρες ἐν ἐλλεδανοῖσι δέοντο.
Τρεῖς δ' ἄρ' ἀμαλλοδετῆρες ἐφέστασαν· αὐτὰρ ὄπισθεν
παῖδες δραγμεύοντες, ἐν ἀγκαλίδεσσι φέροντες,
ἀσπερχὲς πάρεχον. Βασιλεὺς δ' ἐν τοῖσι σιωπῇ
σκῆπτρον ἔχων ἑστήκει ἐπ' ὄγμου γηθόσυνος κῆρ.
Κήρυκες δ' ἀπάνευθεν ὑπὸ δρυΐ δαῖτα πένοντο,
βοῦν δ' ἱερεύσαντες μέγαν ἄμφεπον· αἱ δὲ γυναῖκες
δεῖπνον ἐρίθοισιν λεύκ' ἄλφιτα πολλὰ πάλυνον.

le lin (fig. 10). A la différence du récit homérique les enfants s'occupent ici de glaner pour leur propre compte plutôt que de réunir les gerbes pour les moissonneurs; il en est de même dans un tableau de la tombe de Paheri[1] (fig. 14) où deux fillettes glanent, la première disant aux



FIG. 15. — BOTTELEURS (V^e dyn.).

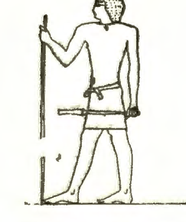


FIG. 16. — LE MAÎTRE DEVANT LES TRAVAILLEURS.

ouvriers qui coupent le blé : « Donne-moi une poignée... » (DET, *manipulus*, gerbe). Mais dans beaucoup d'autres tableaux les moissonneurs sont aidés d'ouvriers qui tendent les gerbes de blé à ceux qui les mettent en bottes[2]; parfois aussi c'est le lin dont on égalise les tiges avant de les mettre en paquets ficelés. Enfin, dans un mastaba memphite, on voit les javelles tomber de la faucille le long des sillons[3] comme dans le

1. J. Tylor, *The tomb of Paheri*, pl. III
2. Lepsius, *Denkmaeler*, II, 106 *b*.
3. Dümichen, *Resultate der archæolog. photograph. Expedition*. pl. X. — Voir aussi Newberry, *Beni-Hasan*, I, pl. 29.

récit homérique (fig. 17). Signalons aussi dans quelques scènes de la moisson le motif de l'homme qui se désaltère, dont les figures 12 et 14 nous donnent deux variantes que nous avons déjà citées[1].

Quant au repas préparé par les κήρυκες homériques, il a son équivalent exact dans le dépeçage du bœuf de sacrifice par les bouchers-sacrificateurs qu'on voit (fig. 10) dans un coin du tableau de la tombe de Nakhti. En Égypte, comme dans la Grèce homérique, tout repas est aussi un sacrifice et l'épithète donnée aux préparateurs du repas (ἱερεύσαντες) peut s'appliquer aux uns comme aux autres; ici c'est proprement le repas du mort qui est en question, et le dépeçage n'est que l'acte préparatoire de l'offrande des cuisses qui figurent sur le tas d'offrandes. Le trait important, le sacrifice du bœuf, au-dessus des scènes du labou-

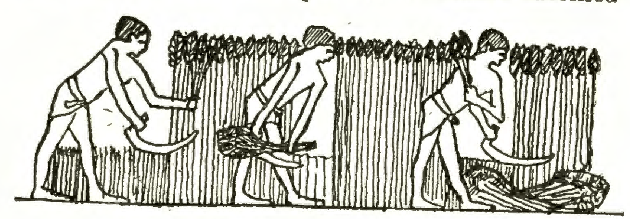


FIG. 17. — MOISSONNEURS (V^e dyn.).

1. Au-dessus de la moisson, le tableau de la tombe de Nakhti représente encore le mesurage au boisseau et le battage du grain, dernières phases de la préparation des offrandes en céréales.

rage et à la lisière du champ de blé où travaillent les moissonneurs, complète comme dans l'*Iliade*, le tableau des travaux champêtres. Notons enfin que Nakhti et sa femme versent sur l'amoncellement des offrandes variées et en apparence, par défaut de perspective, sur le bœuf égorgé, une libation tombant d'un vase au large goulot : ne croirait-on point qu'ils « saupoudrent le repas » d'une farine fluide?

Observons aussi dans les tableaux égyptiens, comme dans le récit homérique, la présence du « maître » (βασιλεύς) silencieux, debout, sceptre au poing. A vrai dire, Nakhti est, non point debout, mais assis sous un kiosque léger qu'on dressait dans les champs (fig. 10); mais, souvent, le mort qui contemple les travaux producteurs des offrandes funéraires, est représenté debout (fig. 16). Il n'est pas jusqu'à l'idiotisme grec γηθόσυνος κῆρ « se réjouissant dans son cœur » qui n'ait son équivalent littéral dans la légende hiéroglyphique qui commente les scènes de ce genre. Presque toujours on trouve au-dessus des tableaux la formule : « Il (le maître du tombeau) voit, et *se réjouit en son cœur* (*skhem àb*) de voir, les travaux des champs[1]. »

1. Au-dessus de Nakhti assis dans son kiosque, il y a simplement « action de s'asseoir dans le kiosque et de voir des

Vendange. — (*Iliade*, XVIII, 561-568) :

« Et il traça une vigne grandement chargée de raisins, belle, dorée; et *il y avait partout de noirs raisins*, et elle *était hérissée dans toutes ses parties de pieux d'argent*; tout *autour il traça un fossé bleuâtre et le long de celui-ci une haie d'étain* (blanchâtre). *En cette vigne il n'y avait qu'un seul chemin, par lequel allaient les porteurs* (*de raisins*) *quand ils vendangeaient la vigne*. De *jeunes vierges et de jeunes garçons* aux pensées ingénues, *portaient dans les corbeilles tressées le fruit* doux comme le miel[1]... »

Dans la tombe de Nakhti, le tableau des vendanges fait face à celui du labourage et de la moisson (fig. 18). Là, comme aux scènes de vendanges[2] des V[e] et VI[e] dynasties, la vigne est une

domaines, de la part de, etc.,, » L'expression *skhem àb* se trouve au tableau des vendanges.

1. Ἐν δ' ἐτίθει σταφυλῇσι μέγα βρίθουσαν ἀλωὴν
καλὴν, χρυσείην· μέλανες δ' ἀνὰ βότρυες ἦσαν.
Ἑστήκει δὲ κάμαξι διαμπερὲς ἀργυρέῃσιν.
Ἀμφὶ δὲ κυανέην κάπετον, περὶ δ' ἕρκος ἔλασσεν
κασσιτέρου· μία δ' οἴη ἀταρπιτὸς ἦεν ἐπ' αὐτήν,
τῇ νισσοντο φορῆες, ὅτε τρυγάωεν ἀλωήν.
Παρθενικαὶ δὲ καὶ ἠίθεοι, ἀταλὰ φρονέοντες,
πλεκτοῖς ἐν ταλάροισι φέρον μελιηδέα καρπόν...

2. Au-dessus de la treille du tombeau de Phtahhetep (Dümichen, *Resultate*... pl. VIII) se lit la phrase *ouha àaririt* « tirer le raisin, vendanger »; le mot « raisin » *àaririt* est « déterminé » par la vigne, figurée par une souche dont les ceps sont soutenus par deux pieux. — Pour l'époque du Nouvel Empire, une série d'exemples caractéristiques d'une vigne égyptienne se trouve

treille en berceau où les ceps ne peuvent se maintenir qu'avec l'appui de tuteurs verticaux et

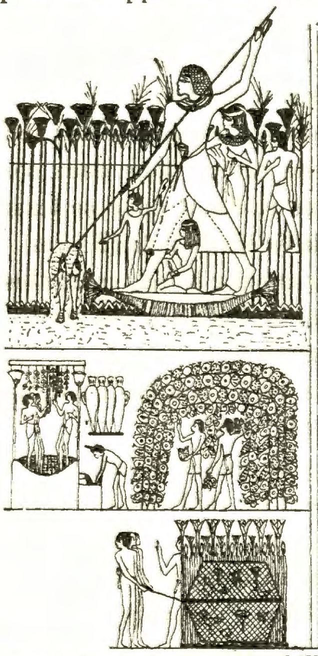


FIG. 18. — VENDANGE [ENTRE CHASSE ET PÊCHE] (XVIII[e] dyn.).

horizontaux qui soutiennent les pampres chargés de raisins (fig. 19). D'après le texte grec, la vigne du Bouclier devait être aussi courbée en

dans une tombe thébaine appelée « la tombe des vignes » que M. Virey a publiée dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne* (t. XX à XXII). Ici, la treille en berceau sert de décoration ornementale aux parois et au plafond de chaque chambre.

arceaux soutenus par des pieux. Le berceau formait un long couloir où l'on circulait par un chemin « unique » : c'est ainsi que les vignerons de Nakhti s'offrent à nous au nombre de deux de front seulement. Au tombeau de Phtahhetep, un homme vendange le bas-côté de gauche, un autre le bas-côté de droite; tous deux sont à genoux, faute d'espace suffisant pour se tenir debout; un enfant, sur la lisière de la treille, reste au contraire debout pour cueillir à deux mains les raisins. Les grappes sont mises dans les paniers tressés et portées ensuite au pressoir. Ainsi, dans ses détails essentiels, la vigne homérique rappelle la vigne égyptienne (fig. 19).

Le texte grec ajoute la description d'un chœur bachique dont les tableaux égyptiens ne donnent pas l'équivalent : « Et au milieu d'eux un enfant jouait harmonieusement d'une cithare sonore; il chantait le linos d'une voix délicate, et les autres tous ensemble, frappant la terre et trépignant, suivaient le rythme de leurs chants et de leurs cris. » Dans les tombes égyptiennes, on ne voit autour de la treille ni enfant chanteur, ni cithare, ni chœur dansant; mais le pressoir rustique est là, où d'autres vignerons, se tenant d'une main à une solive ou à des cordes (fig. 18 et 19), foulent en cadence les grappes mûres. Tout porte

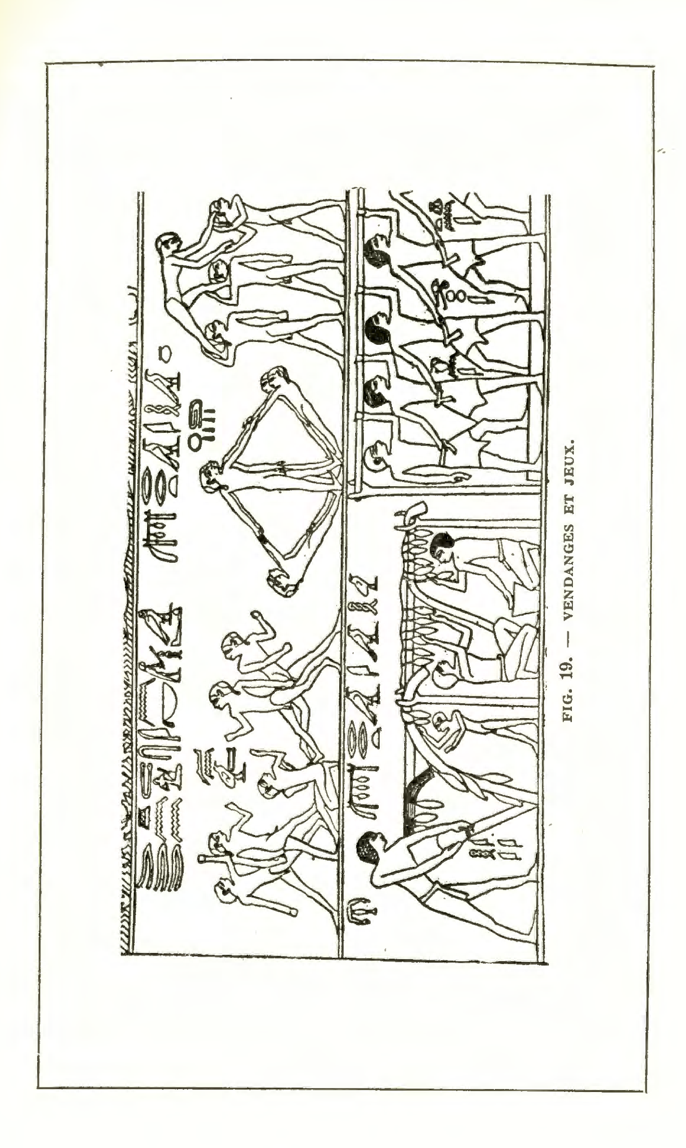


FIG. 19. — VENDANGES ET JEUX.

à croire qu'eux aussi usaient de chants et de cris pour rythmer leurs efforts[1]. Un des bas-reliefs du tombeau de Phtahhetep nous montre aussi les enfants jouant, luttant, faisant des tours d'acrobatie; et ces réjouissances étaient, d'après la légende hiéroglyphique (*gah* (?) *àaririt*) en relation avec la scène des vendanges.

Il y a enfin quelques analogies singulières dans le décor de la scène. La vigne homérique est « entourée d'un fossé bleuâtre (κυανέην κάπετον) le long duquel il y a « une haie blanchâtre comme l'étain » (ἕρκος κασσιτέρου). Or, la treille en berceau du tombeau de Nakhti est entourée, en haut comme en bas, de scènes de pêche et de chasse au marais, qui encadrent les parois de la muraille de fossés profonds et de joncs touffus. Ce paysage caractéristique se retrouve généralement autour des scènes de vendange, car, pour

1. Il faut ajouter que, très fréquemment, dans les tombes égyptiennes figurent, à côté des tableaux de préparation des offrandes, des scènes de divertissement, de musique instrumentale et de danse. La représentation de la danse est même si usuelle qu'elle figure là où la place est strictement mesurée au décorateur; par exemple, au Louvre, trois petites stèles funéraires, consacrées à un nommé Senousret (XII° dynastie), nous donnent, en abrégé, la décoration du tombeau (Stèles C 16, 17, 18). Sur la stèle C 18 le défunt chasse, et il voit les travaux des champs; sur la stèle C 17 il reçoit le défilé des offrandes funéraires et assiste à la danse d'une jeune fille accompagnée par les harpes et les battements de mains. Aussi, dans sa reconstitution du Bouclier, Murray a-t-il reproduit une de ces danses égyptiennes.

les Égyptiens, le vin évoquait un décor précis et toujours le même. On buvait le vin dans des kiosques de plaisance, situés au bord de l'eau, à proximité des fourrés d'eau, où l'on chassait au filet les oiseaux aquatiques et où l'on pêchait au filet ou au harpon. Aussi les scènes de productions de l'offrande funéraire du vin, c'est-à-dire les scènes de vendange, sont-elles, comme le remarque M. Maspero[1], « presque toujours réunies à celle de chasse ou de pêche au marais... Si le mort a devant lui les fourrés, les étangs, la treille, c'est que tous ces lieux de plaisance étaient vraiment près l'un de l'autre, dans la réalité comme sur la muraille du tombeau. » Ceci dit, n'est-il point curieux que la vigne homérique soit, elle aussi, ceinte d'un fossé bleu et d'une haie blanchâtre comme une haie de roseaux?

L'attaque des bœufs par les lions. — (*Iliade*, XVIII, 573-586) :

« Et il fit un troupeau de bœufs portant haut la tête, et les bœufs étaient d'or et d'étain; en mugissant ils sortaient de l'étable vers les pâturages près d'un fleuve résonnant et des roseaux flexibles; des bergers d'or accompagnaient les bœufs, ils étaient quatre et neuf chiens aux pieds

1. *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, t. V, p. 482-483.

rapides les suivaient. *Mais deux lions terribles saisissaient, entre les premières bêtes, un taureau mugissant*[1]; celui-ci, beuglant longuement était entraîné; et les chiens et les jeunes hommes cherchaient à le reprendre. Mais les deux lions, déchirant la peau du grand taureau, avalaient ses entrailles et son sang noir. *Et les bergers suivaient, excitant vainement les chiens rapides*; ceux-ci refusaient de mordre les lions, et, restant sur place, ils aboyaient tout près et se tenaient hors d'atteinte[2]. »

Les traits caractéristiques de la scène homérique ont seuls leurs équivalents dans un tableau, d'ailleurs peu fréquent, des tombes égyptiennes. Ce n'est pas qu'on ne puisse rapprocher du départ du troupeau, conduit par ses bergers et ses chiens, des scènes pastorales identiques qu'on trouve dans les mastabas memphites et les hypogées de Beni-Hasan[3] et El-Bersheh; mais la comparaison serait trop vague, faute de l'épisode essentiel,

1. 579-581 :

Σμερδαλέω δὲ λέοντε δύ' ἐν πρώτησι βοέσσιν
ταῦρον ἐρύγμηλον ἐχέτην· ὁ δὲ μακρὰ μεμυκὼς
ἕλκετο· τὸν δέ κύνες μετεκίαθον ἠδ' αἰζηοί.

2. 583-86 :

Οἱ δὲ νομῆες
αὔτως ἐνδίεσαν ταχέας κύνας ὀτρύνοντες·
Οἱ δ' ἤτοι δακέειν μὲν ἀπετρωπῶντο λεόντων,
ἱστάμενοι δὲ μάλ' ἐγγὺς ὑλάκτεον ἔκ τ' ἀλέοντο.

3. Newberry, *Beni-Hasan*, II, pl. 12.

l'attaque du taureau par les lions. Au contraire, un tableau du mastaba de Phtahhetep[1], au-dessous des vendanges, nous donne une scène de chasse où se retrouve le motif homérique du lion. A vrai dire, la scène se passe au désert, en terrain mouvementé, et non pas au bord d'un fleuve, et, à ce qu'il semble, elle représente une

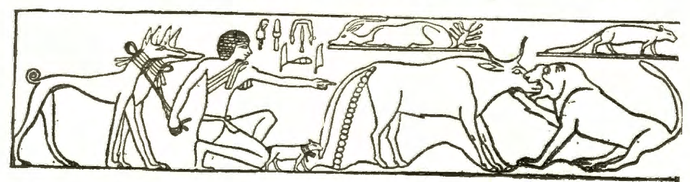


FIG. 20. — L'ATTAQUE DU TAUREAU PAR LE LION (V[e] dyn.).

chasse au lion, avec un bœuf sauvage donné comme appât, plutôt que l'attaque d'un troupeau par le fauve. Mais le groupe du lion et du taureau mugissant, dont la terreur dérange les entrailles, et le chasseur, ou bouvier, excitant ses lévriers rapides qui refusent l'attaque, prudemment réfugiés derrière leur maître, ces deux épisodes caractéristiques du tableau appellent la comparaison avec le récit homérique (fig. 20).

Le motif du lion saisissant le taureau était d'ailleurs utilisé pour d'autres œuvres d'art. On le retrouve sur une hache égyptienne, actuelle-

1. Dümichen, *Resultate...*, pl. VIII.

ment au Musée de Berlin, où le taureau est saisi au mufle par le lion, à peu près comme dans le tableau funéraire[1]. Sur une coupe de bronze du musée du Caire, on voit le long du Nil, bordé de roseaux et poissonneux, un troupeau au pâturage : les bœufs ruminent, une vache allaite son veau, mais un lion tombe à l'improviste sur la tête d'un des animaux[2].

En résumé, les scènes du Bouclier relatives à la vie champêtre rappellent, soit dans le détail, soit dans la disposition générale, les tableaux qui se rencontrent tantôt disséminés sur les murs de tombes égyptiennes de toute époque, tantôt rassemblés dans une salle d'un même monument, tel que l'hypogée de Nakhti. Brunn et Helbig ont remarqué que chacune des scènes était « animée par des antithèses[3] » : les laboureurs travaillent avec ardeur — mais chacun d'eux au bout du sillon se rafraîchit d'une coupe de vin; les moissonneurs fauchent le blé et le mettent en gerbes — en face d'eux le maître, oisif, contemple l'activité de ses serviteurs; les vignerons cueillent les grappes mûres — à côté

1. G. Steindorff, *Die Blütezeit des Pharaonenreiches* (1900), p. 56.
2. *Jahrbuch des kaiserl. deutsch. archæol. Instituts*, Bd. XIII, 1898,
I. Cf. Steindorff, p. 134.
3. *L'épopée homérique*, p. 508.

d'eux on chante et on danse. Or, ces antithèses, mises en valeur dans des scènes analogues, se retrouvent sur les murs des mastabas ou des hypogées; dans le tableau de la moisson, les comparaisons sont, en particulier, tout à fait précises. Ailleurs, les motifs ont été traités plus ou moins librement; bien des détails des tableaux égyptiens ont été incompris ou délaissés; parfois, au contraire, les développements paraissent dans le récit grec. Rien de plus explicable que ces différences : le sculpteur ou le peintre travaillaient en tenant compte des dimensions de la paroi de muraille mise à leur disposition; parfois aussi, ils subordonnaient le choix des détails à l'importance religieuse de chacun d'eux; le poète, au contraire, n'avait à choisir, pour une description purement poétique, que les traits importants ou les plus pittoresques. D'autre part, le dessinateur fixe un état de choses à un moment précis, tandis que le poète peut décrire aussi l'origine et la fin des actes qu'il commente. Ainsi les divergences de détail, les développements ou les restrictions, peuvent se concilier avec l'hypothèse d'une imitation des tableaux décoratifs par le poète. Comme l'a dit Helbig, « réminiscence plastique et faculté narrative, tels sont les deux éléments dont il faut tenir compte pour expli-

quer les particularités de ces descriptions[1] ».

Resterait à savoir comment l'influence des tableaux égyptiens a pu s'exercer sur l'imagination des rhapsodes homériques. Est-ce par l'intermédiaire d'œuvres d'art créto-égéennes ou phéniciennes? Nous avons assez de preuves des rapports de l'Égypte avec la Crète et de son influence sur l'art phénicien pour ne pas écarter cette hypothèse. Mais, d'autre part, était-il impossible à des Ioniens de voir de leurs yeux les originaux d'Égypte? Non, assurément; nous savons que les tombeaux des nécropoles anciennes, memphites ou autres, étaient visités avec curiosité[2], et les Grecs, qui avaient libre accès en Égypte, ne devaient pas être les moins avides de pénétrer les secrets des tombes. Rien ne s'oppose donc à ce que les rhapsodes homériques aient connu soit directement soit indirectement

1. *L'épopée homérique*, p. 329.

2. Une formule qui apparaît sur les stèles funéraires à partir de la VI° dynastie (Mariette, *Les Mastabas*, p. 417), mais dont la pratique est sans doute plus ancienne encore, s'adresse aux « vivants qui viennent vers le tombeau »; ces vivants, de toute condition d'après la formule, ne sont point des parents, mais des curieux qui visitent des nécropoles. Voir aussi le *Conte de Satni-Khamoïs* de rédaction ptolémaïque, qui met en scène des personnages de la XIX° dynastie; ceux-ci visitent les nécropoles en curieux, commentent les tableaux et les inscriptions (Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4° éd., p. 125). Souvent des *graffiti* égyptiens ou grecs témoignent de ces visites.

les peintures ou les bas-reliefs funéraires égyptiens. Mais cette délicate question des voies de pénétration de l'influence égyptienne n'est point celle que nous avons voulu aborder : nous nous contenterons de signaler cette influence même. A coup sûr, nous ne nous flattons point d'avoir retrouvé, dans la masse des scènes funéraires égyptiennes, les originaux mêmes des modèles plastiques qui ont pu inspirer les rhapsodes homériques. Du moins est-il permis de conclure que, dans certaines scènes du Bouclier d'Achille, sont mis en œuvre, avec une fidélité remarquable des motifs de décoration qui étaient utilisés en Égypte depuis les premières dynasties.

LE DÉCHIFFREMENT
DES HIÉROGLYPHES

VIII

LE DÉCHIFFREMENT DES HIÉROGLYPHES

« Sa beauté reste cachée; nul n'a pu soulever son voile. » Ce verset d'un hymne à Isis a été jusqu'au début du XIXe siècle applicable à l'Égypte antique. Le pays offrait au visiteur des monuments dont la splendide beauté était comprise sans effort; mais d'innombrables incriptions en chamarraient les pierres dans une écriture inintelligible. Depuis que l'empereur Théodose, à la fin du IVe siècle, avait fermé les temples et dispersé les prêtres d'Osiris et d'Amon, le secret de la lecture s'était perdu. Sans doute, les communautés coptes continuaient à parler les dialectes de l'Égypte, mais on se servait pour les écrire de lettres grecques et on avait abandonné l'usage des

signes figurés que les Grecs appelaient signes sacrés : *hiéroglyphes*.

Il avait suffi des sept siècles que dura la domination grecque et romaine en Égypte pour amener ce progressif abandon de la langue et par suite de la civilisation nationale. Les Grecs, intéressés au plus haut point par la religion et la philosophie égyptiennes, semblent avoir été rebutés par l'étude de l'écriture et de la langue. Hérodote, Diodore, Strabon qui ont visité l'Égypte et nous en ont décrit le pays, les mœurs et les institutions, se contentaient des renseignements parfois suspects donnés par des interprètes. Ce qu'ils ont appris de l'écriture est superficiel. Il y a deux sortes de caractères : les uns s'appellent « sacrés », les autres « populaires », nous dit Hérodote[1]. Diodore[2] confirme le fait en ces termes : « les prêtres enseignent aux enfants deux espèces de lettres : les lettres « sacrées » (que les prêtres seuls connaissent) et celles qui sont réservées aux choses communes ». De cette tradition qui, nous le verrons plus loin, n'est qu'à demi exacte, la science moderne a tiré deux des expressions pour qualifier la forme extérieure des caractères égyptiens : écriture *hiéroglyphique*

1. Hérodote, II, 36.
2. Diodore, I, 81 et III, 3.

(gravée sur les monuments), et écriture *démotique* (réservée aux usages ordinaires de la vie).

Certains Grecs, cependant, s'étaient attaqués au problème de la langue égyptienne[1]. D'après Diogène Laerce[2], un des philosophes ioniens, Démocrite (vers 450 av. J.-C.), avait disserté sur les hiéroglyphes de Méroé et sur les textes d'un obélisque de Memphis. Il nous est parvenu quelques extraits d'un dictionnaire hiéroglyphique compilé par Chérémon, gardien de la Bibliothèque du Sérapéum (Ier siècle de notre ère)[3] Nous y apprenons, par exemple, que l'idée de joie était rendue dans l'écriture par la figure d'une femme jouant du tympanon; qu'un arc exprimait la rapidité, et que l'idée de vieillesse était rendue par la silhouette d'un vieillard. Ces renseignements, d'ailleurs exacts, nous expliquent pourquoi on a voulu si longtemps ne voir dans les hiéroglyphes que des signes reproduisant des objets ou symbolisant des idées, c'est-à-dire

1. Pour cet historique, j'ai beaucoup utilisé l'*Introduction à l'étude des Hiéroglyphes*, de S. Birch (1857), traduite et complétée par F. Chabas; on en trouvera le texte complet dans les *Œuvres* de Chabas (*Bibliothèque Égyptologique*, IX, p. 141-181). Voir aussi, pour connaître les travaux des rivaux ou adversaires de Champollion, Uhlemann, *Geschichte der Aegyptologie*, 1857.
2. Diog. Laerce, *Vie de Démocrite*, p. 650, éd. Casaubon.
3. Les fragments de Chérémon ont été retrouvés par l'Anglais Birch dans une compilation faite vers l'an 1000 par le moine byzantin Tzetzès.

des caractères idéographiques ou symboliques. Un autre traité sur les *Hiéroglyphes* composé en égyptien par un indigène nommé Horus, et traduit en grec (vers 250 ap. J.-C.) par Philippe, sous le titre *Hieroglyphica* d'Horapollon[1], nous donne aussi, en deux livres, l'explication symbolique de 189 hiéroglyphes. Bon nombre des interprétations ont été reconnues fidèles; celles-ci par exemple : une tige désigne l'année; une oie est le mot *fils*; un vautour, le mot *mère*; une plume d'autruche symbolise la Justice. On conçoit cependant que le petit nombre de signes expliqués par Horapollon n'ait pu initier les modernes à la pratique du déchiffrement.

Le problème de la traduction des hiéroglyphes ne consistait pas seulement dans l'interprétation des symboles. Un des plus savants parmi les pères de l'Église, Clément d'Alexandrie, qui vivait vers la fin du Ier siècle, en un temps où beaucoup d'Égyptiens employaient encore les hiéroglyphes, nous avait laissé à ce sujet un témoignage d'une importance capitale.

Tout d'abord, Clément d'Alexandrie, précise la question des *écritures* en ces termes : « Ceux qui parmi les Égyptiens reçoivent de l'instruction,

1. Voir l'édition des *Hieroglyphica* par Leemans, Leyde, 1836.

apprennent avant tout le genre de lettres égyptiennes qu'on appelle *épistolographique* (réservé à la correspondance ordinaire); en second lieu, l'*hiératique*, dont se servent les hiérogrammates; et enfin l'*hiéroglyphique.* » L'auteur n'ajoutait malheureusement pas un renseignement qui eût été d'une importance immense ; savoir si ces trois écritures (qui existent réellement et que nous appelons actuellement *démotique, hiératique, hiéroglyphique*) emploient des caractères différents, ou ne sont que des formes variées d'un même type de caractères. Faute de cet éclaircissement, l'écriture égyptienne, d'après Clément, se laissait deviner plus compliquée encore que d'après Hérodote et Diodore, puisqu'une troisième forme de caractères, l'*hiératique*, s'introduisait à côté du démotique et de l'hiéroglyphe.

Mais Clément accumulait d'autres obscurités par les données suivantes sur le caractère hiéroglyphique proprement dit. « Il y a, disait-il, deux genres d'hiéroglyphes; l'un, appelé *cyriologique* (c'est-à-dire employé au sens propre), utilise les premières lettres alphabétiques; — l'autre est *symbolique.* »

Sur l'hiéroglyphe *cyriologique*, Clément n'en dit point davantage; on verra plus loin qu'il fallut attendre jusqu'à Champollion pour comprendre ce qu'il entend par les premières lettres

alphabétiques. Au contraire, sur l'hiéroglyphe *symbolique*, il ajoute ces explications :

« La méthode symbolique se divise en plusieurs espèces : l'une représente les objets au propre, en les imitant (c'est-à-dire en reproduisant leur image comme signe d'écriture). Ainsi, d'après ce mode, les Égyptiens veulent-ils écrire le soleil, ils font un cercle; la lune, ils tracent la figure d'un croissant.

« L'autre, exprime les objets d'une manière tropique (c'est-à-dire figurée). Dans la méthode tropique, changeant et détournant le sens des objets par voie d'analogie, ils les expriment, soit en modifiant leurs images, soit en lui faisant subir divers genres de transformations. C'est ainsi qu'ils emploient les *anaglyphes* quand ils veulent transmettre les louanges des rois sous forme de mythes religieux.

« La troisième se sert entièrement d'allégories exprimées par certaines énigmes. Voici un exemple de cette troisième espèce qui emploie des allusions énigmatiques : les Égyptiens figurent les *autres* astres par des serpents, à cause de l'obliquité de leur course; mais le soleil est figuré par un scarabée[1]. »

1. *Stromates*, cf. trad. Letronne. (*ap.* Champollion, *Précis du système hiéroglyphique* (1824), p. 328.)

Le témoignage de Clément a ceci de capital : il fait comprendre — quoiqu'en termes très obscurs — que les caractères hiéroglyphiques n'ont pas, — comme semblaient le faire croire Chérémon et Horapollon — une valeur simplement idéographique ou symbolique. Tel signe peut être une lettre; tel autre peut représenter un objet; tel autre peut offrir un sens symbolique par allusion directe ou détournée. Ainsi présenté le problème s'offrait dans toute sa complexité; et si le passage des *Stromates* — qui d'ailleurs ne fut pas compris — permettait de dénombrer les difficultés de la solution, il faut avouer qu'il n'aidait en rien à les résoudre. Ces difficultés peuvent se résumer en ces termes : 1° La langue égyptienne, sous ses trois écritures différentes, est-elle une ou complexe? 2° Comment distinguer les valeurs, alphabétique, idéographique, ou symbolique, que peuvent présenter les différents signes? 3° Les signes une fois interprétés, avec quels sons peut-on les lire, comment couper les mots et distinguer les nuances grammaticales des différents termes?

Vers la fin de la Renaissance, après le grand effort des archéologues et des philologues sur les monuments de l'antiquité classique, quelques

esprits curieux tentèrent d'interroger à son tour le Sphinx d'Égypte. Le père jésuite Kircher[1] eut, au début du XVII[e] siècle, cette idée géniale de rénover l'étude de la langue copte, où, sous le voile de l'écriture grecque, survit jusqu'à nos jours le verbe de l'ancienne Égypte; il eut le mérite, qui ne doit pas rester oublié, de comprendre que le copte n'est pas seulement voisin de l'égyptien antique, mais se confond avec lui, et n'est que cette langue transcrite en caractères étrangers. Mais, du copte, on ne pouvait remonter à l'égyptien, comme du français au latin par exemple, qu'à la condition de découvrir la lecture phonétique des hiéroglyphes. Or la clef de ces signes secrets était à retrouver. Imbu des données d'Horapollon, Kircher cherchait et devinait dans les hiéroglyphes des idées et non des sons; confiant dans la pénétration de son intelligence, il osa présenter comme des certitudes ses interprétations, dont un exemple suffira à donner une idée. Là où l'obélisque Pamphili donne simplement à Domitien le titre grec *autocrator* transcrit en hiéroglyphes, Kircher tradui-

1 Athanase Kircher, né à Fulda en 1602, vécut à Rome jusqu'en 1680. Ses principales œuvres sont : *Prodromus Coptus* (1636), *Lingua ægyptiaca restituta* (1643); *Œdipus Ægyptiacus* (1652-54). Cf. Marestaing, *Un Égyptologue du XVII[e] siècle, le P. Kircher*, ap. *Recueil de travaux* (1908).

sait : « Osiris est l'auteur de la fécondité et de toute la végétation, faculté créatrice qui lui a été apportée du ciel en son règne par le saint Mophta ».....

Pareils procédés de divination firent à l'égyptologie plus de mal que de bien; aussi faut-il attendre la fin du XVIII[e] siècle pour voir apparaître des travaux critiques, ceux de de Guignes et de Zoega. Ils revinrent aux méthodes de l'analyse scientifique. De Guignes, en comparant les hiéroglyphes égyptiens aux caractères chinois, reconnut l'existence de caractères « déterminatifs », c'est-à-dire d'idéogrammes sans valeur phonétique, utilisés à la fin des mots pour « déterminer » le sens général des termes[1]. Le danois Zoega, allant contre l'idée de Kircher, démontra que les hiéroglyphes devaient le plus souvent représenter des sons, qu'il fallait les étudier comme de simples lettres et qu'on ne devait point s'attendre à trouver dans chaque signe l'expression symbolique d'une langue mystérieuse, véhicule d'idées transcendantes.

A la même époque, on se préoccupait de faire connaître les monuments égyptiens disséminés en Europe. Caylus et Winckelmann donnent une

1. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, XIX, 1; XXIV, 1.

place aux obélisques et aux statues d'Égypte dans leurs recueils d'antiquités. Grâce aux travaux faits *in situ* par Paul Lucas (1603). Norden (1741), Pococke (1743) et Niebuhr (1788) au cours de leurs voyages en Orient, le matériel des inscriptions hiéroglyphiques commençait à devenir important; mais, faute de l'intelligence des textes, les copies étaient fautives et sont aujourd'hui presque inutilisables. Du moins, par la beauté de ses monuments et le mystère de leurs inscriptions, l'Égypte continuait à exercer une sorte de fascination. Lorsque Bonaparte y conduisit, en 1798, ses demi-brigades, il leur adjoignit une cohorte de savants, de géomètres, de dessinateurs chargés de mesurer, copier, étudier les tombeaux et les temples. L'Égypte conquise, Bonaparte établit au Caire, à côté des pouvoirs civils et militaires, l'Institut d'Égypte, comme pour bien affirmer que dans cette terre illustre la science avait non moins que la politique son domaine, aussi vaste et précieux à conquérir. Durant les trois ans que dura l'occupation française, les Jomard, les de Villiers, avec un enthousiasme et une persévérance que rien ne rebutait, firent l'inventaire des richesses archéologiques du pays. Dès 1808, les savants de l'Institut d'Égypte, chassés de la vallée du Nil, commencèrent la publication de cette admirable *Description de l'Égypte*, sorte de plan cadastral des monuments antiques et modernes, qui reste encore une mine inépuisable de renseignements.

Dans le même temps, en août 1799, un soldat de Bonaparte, le capitaine du génie Bouchard, trouvait, près de Rosette, une stèle de basalte, sur laquelle étaient gravées trois inscriptions, une en signes figurés, l'autre en signes linéaires, la troisième en caractères grecs. Le texte grec révéla qu'il s'agissait d'un décret, rendu par les prêtres égyptiens en l'honneur de Ptolémée Épiphane, en 196 av. J.-C., et que le même texte était écrit en hiéroglyphes, en démotique et en lettres grecques. On possédait donc une inscription égyptienne dont le sens était clair grâce au grec, mais dont il fallait par induction démêler l'écriture sous ses deux formes inconnues.

Le démotique attira tout d'abord l'attention, parce que ses caractères cursifs, assez analogues à l'arabe, s'éloignaient moins de la conception habituelle de l'écriture que les caractères figurés. Dès 1802, le grand orientaliste français Silvestre de Sacy s'attacha à démontrer[1] que le démotique

1. *Lettre au citoyen Chaptal*, 1802.

était une écriture pratique et populaire, où rien ne subsistait des « rébus », et dont les signes purement alphabétiques (et non point idéographiques), répondaient à des lettres, c'est-à-dire à des sons, — théorie qui était juste à demi —. En classant toutes les formes de signes, il les réduisit à un alphabet de 25 lettres démotiques; puis il tâcha de distinguer des groupes de signes semblables, formant des mots répétés plusieurs fois dans le texte. Grâce au grec, Sacy put repérer approximativement dans le démotique la place des noms royaux, et il parvint à lire *Ptolémée, Bérénice, Alexandre, Arsinoé.* Mais ces lectures étaient d'un procédé trop mécanique pour ne pas comporter d'erreurs. C'est ainsi que Sacy prenait pour une lettre le cercle qui entoure les noms royaux, le « cartouche ». Le Suédois Akerblad[1], qui signala cette erreur, en commit une nouvelle en interprétant cet ornement graphique comme un article défini.

Ces travaux opérés sur le texte démotique, il s'écoula dix-sept ans avant qu'un Anglais, le Dr Thomas Young, s'attaquât à la partie hiéroglyphique de l'inscription. De même que de Sacy avait repéré des mots démotiques en s'aidant du

1. *Lettre sur l'inscription égyptienne de Rosette*, 1802.

texte grec, de même le Dr Young s'efforça de repérer les mêmes mots dans la partie écrite en hiéroglyphes. Par ce procédé empirique il réussit à lire partiellement deux noms royaux *Ptolmis* = Ptolémée et *Birniks* = Bérénice, en attribuant aux signes les valeurs suivantes[1] :

Pt .... ole ma e osh   Bir e n e .... ke ....

Notons que dans ces deux noms plusieurs signes n'étaient pas identifiés; Young les considérait comme « superflus » ou inexplicables. C'était l'aveu que cette méthode purement mécanique ne pouvait conduire à lire correctement tous les signes; on devait se résigner à tenir pour « superflus » ceux qui ne se laissaient pas identifier. Young fut impuissant à lire d'autres noms royaux : là où il y avait *Évergète* et *Autocrator*, il lut *César* et *Arsinoé.* Ainsi que l'a dit justement son compatriote S. Birch, « Young procédait par induction; il s'attache avec une aveugle obstination à une hypothèse vicieuse ».

Alors survient le Français Jean-François Champollion (né en 1790) qui, empruntant aux travaux

1. Les lectures de Young furent données d'abord à la Société des antiquaires de Londres, publiées en 1817-18, et réunies en 1823 sous le titre *Account of Discoveries in Hieroglyphical Litterature.*

de Zoega, de Sacy, Akerblad et Young « ses premières notions exactes[1] », trouva presque d'un seul coup tous les éléments du problème. Champollion s'était dès la jeunesse passionné pour l'étude du copte; il avait compris la géniale pensée de Kircher, que le copte n'était que la langue égyptienne déguisée; il fallait donc, pour retrouver le sens et la lecture phonétique des mots, faire tomber le masque de l'alphabet grec.

Jusqu'en 1821 cependant, Champollion tenait encore l'écriture hiéroglyphique pour symbolique et non alphabétique. Ce sont probablement les résultats obtenus par Young dans la lecture des noms royaux qui lui firent changer d'opinion entre les années 1821 et 1822. Une nouvelle découverte d'inscription bilingue accéléra cette évolution. En janvier 1822, on eut connaissance en France d'un texte hiéroglyphique couvrant la base d'un petit obélisque de Philæ; celui-ci était d'ailleurs connu pour avoir déjà fourni une inscription grecque. Champollion porta ses efforts sur les hiéroglyphes qui s'y trouvaient entourés d'un cartouche ⊂⊃; depuis les travaux de l'abbé Barthélemy, on y reconnaissait la place des noms

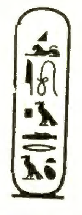
1. *Lettre à M. Dacier*, p. 2; *Précis du système hiéroglyphique*, p. 375.

royaux. Ces noms, d'après le texte grec, étaient Cléopâtre et Ptolémée; trois signes étaient communs aux deux noms; Champollion jugea qu'ils devaient correspondre aux lettres *p t l* qui se retrouvent dans les deux cartouches. Il reconnut ainsi le bien-fondé de la théorie de Young : les caractères avec lesquels sont écrits les noms royaux correspondent à des lettres alphabétiques et n'ont point une valeur symbolique.

Mais à cette idée que Young avait entrevue par fortune, Champollion donna une démonstration scientifique. Il se rappela, avec Letronne, cette indication obscure fournie par Clément d'Alexandrie : « Un des genres d'hiéroglyphes, appelé *cyriologique*, emploie *les premières lettres alphabétiques*; l'autre genre est symbolique. » Puisque le Dr Young et Champollion prouvaient que les caractères des noms royaux n'étaient pas symboliques, ils appartenaient donc au genre *cyriologique*. Champollion se demanda ce qu'étaient ces *premières lettres* représentées par les hiéroglyphes entrant dans les noms *Cléopâtre et Ptolémée*. Il devina qu'il fallait chercher quel objet figurait chaque signe. Cet objet reconnu, il trouva son nom en copte. Alors Champollion découvrit que chaque hiéroglyphe phonétique représentait le

son de la *première lettre* du mot égyptien ou copte retrouvé[1].

Voici comment j'illustrerai, après Birch, la méthode de Champollion pour déchiffrer, par exemple, deux noms royaux :



KLEOPATRAT



PTOLMIS

1° Le premier signe dans le cartouche de Cléopâtre figure un genou, en copte « *k*elle » ou « *k*eli » : il doit être le K initial du nom, et il ne peut se rencontrer dans celui de Ptolémée.

1. Cf. Champollion, *Précis du système hiéroglyphique* (1824) : « Tout hiéroglyphe phonétique est l'image d'un objet dont le nom, en langue égyptienne parlée, commençait par la *voix*, ou par l'*articulation*, que le signe lui-même est destiné à exprimer. » (P. 381, cf. 312 *et passim.*) Letronne écrivit pour Champollion un commentaire du texte de Clément d'Alexandrie; il démontra que la phrase relative aux caractères *cyriologiques* pouvait se traduire « caractères servant à exprimer *au propre* les objets par les premières lettres alphabétiques ». Mais qu'étaient ces *premières lettres*? Letronne, d'après un texte de Plutarque, voulait y reconnaître des signes hiéroglyphiques correspondant aux sons des seize premières lettres de l'alphabet grec. (*Précis*, p. 404.) Bien que Champollion s'appuie sur l'autorité de Letronne, il n'est pas douteux que sa traduction du texte de Clément est différente; pour lui, les mots διὰ τῶν πρώτων στοιχείων désignent, plus simplement, les lettres *initiales* de certains mots égyptiens qui ont servi à former l'alphabet phonétique (cf. *Grammaire*, p. 28). Cette interprétation fut d'ailleurs confirmée par le russe Goulianoff (*Essai sur les hiéroglyphes*, 1827); mais celui-ci commettait l'erreur de vouloir lire la plupart des hiéroglyphes par ce procédé. Klaproth traduisit avec précision le passage des *stromates* par « cyriologiques au moyen des *lettres initiales* », et échafauda sur les bases données par Goulianoff, la théorie des signes « acrologiques » (*Première et deuxième lettre sur la découverte des hiéroglyphes acrologiques*, 1827), où, à côté de vues justes, il y avait des erreurs qui furent dénoncées par Champollion. (*Bulletin universel des sciences*, avril 1827.)

2° Le deuxième signe, un lion couché, en égyptien « *l*abou », en copte « *l*aboi » est un L et se retrouve en effet avec cette valeur en quatrième rang dans le nom de Ptolémée (Young attribuait au lion la valeur *ole*).

3° Le troisième signe, un roseau, en copte « *a*ke », représente la valeur E (A) de Cléopâtre, et se trouve redoublé au 6e et 7e rang du nom de Ptolmais, dans lequel ce redoublement représente une diphtongue : AI ou AIO.

4° Le quatrième signe, une espèce de nœud, correspond à l'O dans Cléopâtre et conserve en effet cette valeur au troisième rang du nom de Ptolémée (Young jugeait ce signe « superflu »).

5° Le cinquième signe, une natte qui figure le P dans Cléopâtre, est effectivement la première lettre du nom de Ptolémée.

6° Le sixième signe, un aigle, en copte « *a*hom », n'existe pas dans le nom de Ptolémée mais il

représente l'A au sixième et au neuvième rang dans celui de Kléopatra.

7° Le septième signe, qui représente une main, en copte « *toot* », est certainement le T dans Cléopâtre, quoi qu'on ne le retrouve pas dans Ptolémée. Champollion s'était déjà convaincu de l'existence des « homophones », c'est-à-dire de signes divers ayant la même lecture.

8° Le huitième signe est une bouche, en copte « *ro* »; il remplit la fonction de la consonne R.

9° Ici revient l'aigle A, dont nous avons parlé au n° 6.

10°-11° Enfin le segment ▬, second signe du nom de Ptolémée, et l'œuf ●, qui se trouvent fréquemment groupés à la fin des noms de femmes, ne parurent pas à Champollion remplir un rôle phonétique dans le mot Cléopâtre. Le *t* indice du féminin, correspond au *t*, article féminin copte; l'œuf est ce qu'on appellera un signe *déterminatif* du sexe féminin.

Ainsi, à l'exception de l'M et de l'S, tous les signes avaient été reconnus dans leur ordre régulier. Or, il était facile et légitime de déduire les valeurs *m* et *s* pour les deux signes ⚌ et ⌷ qui restaient à identifier.

Dans la *Lettre à M. Dacier*, lue à l'Académie des Inscriptions le 27 septembre 1822, Champollion publia le résultat de cette analyse méthodique, si différente du déchiffrement à la fois aventureux et mécanique pratiqué par le Dr Young. Sur d'autres points encore, il se séparait de ses devanciers; il renonçait à considérer l'écriture démotique comme différente de l'hiératique et des hiéroglyphes; il y voyait une représentation abrégée, une véritable « tachigraphie des hiéroglyphes ». Les résultats déjà obtenus par de Sacy et Young avaient prouvé l'existence dans le démotique de signes représentant non des idées, mais des sons; si le démotique n'était qu'une dérivation cursive des hiéroglyphes, on devrait retrouver dans ceux-ci, à côté des idéogrammes, des signes doués de la faculté d'exprimer les sons, en un mot une série d'hiéroglyphes phonétiques. Or, les monuments de l'époque gréco-romaine portaient les noms à son connu des Ptolémées et des Césars. Si dans ces noms écrits en hiéroglyphes, les mêmes sons se trouvaient toujours représentés par les mêmes lettres, cet alphabet phonétique serait vérifié, comme il l'était déjà dans les cartouches de Cléopâtre et Ptolémée. En appliquant ces principes, Champollion sut lire en égyptien 79 noms royaux dans lesquels, au contraire de Young, il rendait compte de toutes les lettres. A l'aide de ces noms, Champollion put

du premier coup dresser un alphabet, presque définitif, des hiéroglyphes phonétiques.

Jusqu'alors Champollion ne s'était attaqué qu'aux noms royaux et spécialement à ceux de la période gréco-romaine. Un préjugé tenace lui avait fait longtemps admettre que si les noms des Ptolémées et des Césars étaient écrits en signes alphabétiques, cela tenait à ce que les scribes égyptiens avaient à transcrire des noms étrangers, conçus dans une langue qui n'employait pas une écriture idéographique. Mais — affirmait-on — la langue nationale devait être écrite en caractères symboliques, ceux que Clément d'Alexandrie oppose aux signes cyriologiques. Toutefois, comme l'a dit Birch d'après Champollion, « un coup d'œil sur le monument de Rosette montre que la plupart des hérophyphes dont est composée l'inscription entière, sont les mêmes que ceux qui se rencontrent dans les noms des souverains étrangers de l'Égypte, et qu'ils sont groupés de diverses manières. Par exemple, dans le cartouche qui renferme le nom de Ptolémée, on trouve ce groupe dont les deux premiers signes sont les deux premiers hiéroglyphes du nom de Ptolémée, c'est-à-dire P et T. Or la version grecque contient

l'épithète ἠγαπήμενος ὑπὸ τοῦ Φθᾶ, « aimé de *Phtah* » (copte : *Ptah*); de là cette conséquence que le troisième hiéroglyphe 𓎛 représente l'H ». En continuant d'appliquer ce principe, Champollion lut un certain nombre de mots, dont il put retrouver les équivalents phonétiques et le sens en copte. Il composa ainsi, à côté de l'alphabet, un premier dictionnaire hiéroglyphique, et une *Grammaire* de la langue égyptienne[1], ressuscitée d'après le copte.

Grâce à sa méthode, Champollion avança à pas de géant sur la voie à peine frayée. Le champ de sa découverte était infiniment plus vaste qu'il ne l'avait imaginé. Contrairement à ses premières vues, les hiéroglyphes phonétiques n'étaient pas une innovation due aux souverains d'origine étrangère, mais au contraire la continuation d'un système usité aux temps anciens. Le nom de Chéops le constructeur de la grande Pyramide, était déjà écrit, au temps de la IV[e] dynastie, avec les mêmes éléments alphabétiques *Khoufou*. Par conséquent ce sont les innombrables documents de *toute* l'antiquité égyptienne, depuis ses origines les plus lointaines, qui s'offraient au déchiffrement.

1. La *Grammaire* fut publiée en 1836; le *Dictionnaire* en 1841.

Les monuments de toute époque n'avaient désormais plus de mystère pour Champollion; il était en présence d'une langue dont il possédait la clef. S'aidant du copte, il arriva à couper le texte, séparer les mots, reconnaître les formes grammaticales, bref à lire et même traduire, puisque le copte, dont il existe dictionnaires et lexiques, lui permettait de retrouver nombre de sens radicaux. Alors se révéla la langue hiéroglyphique dans toute sa complexité : les hiéroglyphes pouvant être, suivant le cas, des lettres (signes alphabétiques), des syllabes (signes syllabiques), des raccourcis d'idées (signes idéographiques) enfin certains s'ajoutant à la fin des mots pour en déterminer la vraie nature (signes déterminatifs).

Ainsi, en moins de dix ans, Champollion avait reconnu le problème et il en avait résolu toutes les inconnues. De ces trois écritures, hiéroglyphique, hiératique, démotique, il avait démontré l'identité foncière. Dans le chaos des signes figurés, il avait débrouillé les valeurs alphabétiques, symboliques, et le rôle des déterminatifs. Enfin sa connaissance très profonde du copte l'aida à comprendre le procédé *cyriologique* défini par Clément d'Alexandrie, et à remonter

jusqu'aux sources originelles de la grammaire et du vocabulaire égyptien. La science offre peu d'exemple d'un système aussi complet et sûr construit presque sans tâtonnements par l'intuition du génie.

La France comprit l'importance de la découverte; des collections archéologiques magnifiques furent achetées[1], qui constituèrent le département égyptien du Louvre. Champollion en fut le conservateur (1826), et rédigea un catalogue sommaire qui était un chef-d'œuvre d'érudition pour une science à ses débuts[2]. L'égyptologie se trouvait donc dotée par la France d'un musée qui pouvait servir de laboratoire pratique. Il ne lui manquait plus que des relations directes avec l'Égypte; elles avaient été interrompues par l'échec de l'expédition de Bonaparte. Champollion partit, visita aux bords du Nil tous les monuments accessibles et releva une quantité prodigieuse de plans et d'inscriptions (août 1828-

1. *Rapport* à S. E. le duc de Doudeauville sur la collection égyptienne acquise par l'ordre de S. M. à Livourne, par M. Champollion le Jeune (mai 1826). Le roi de Sardaigne avait déjà constitué le beau musée égyptien de Turin en achetant la collection Drovetti, que Champollion alla étudier sur place pour vérifier et perfectionner sur les monuments son système de déchiffrement. (*Lettres à M. le Duc de Blacas*, 1824 et 1826.)
2. *Notice descriptive* des monuments égyptiens du musée Charles X, par M. Champollion le Jeune, conservateur des Antiq ıes du Musée royal du Louvre (1827).



mars 1830). A son retour, il fut élu membre de l'Académie des Inscriptions (7 mai 1830), et une chaire d'archéologie fut créée pour lui au Collège de France (12 mars 1831)[1]. Mais il ne put faire que quelques leçons. Il mourut épuisé par ses travaux, le 4 mars 1832, laissant, disait-il, « comme carte de visite à la postérité », sa *Grammaire* et son *Dictionnaire égyptien*, ainsi que les *Notices*[2], prises au cours de son voyage.

C'est miracle que l'égyptologie n'ait pas sombré après la mort de son fondateur. Pendant quinze ans, elle ne dut ses progrès qu'aux travaux des orientalistes que Champollion avait convaincus et qui s'efforcèrent d'appliquer les principes posés par le maître : en France, Nestor Lhôte, Charles Lenormant, J.-J. Ampère; en Italie, Rosellini et Ungarelli; en Hollande, Leemans; en Angleterre, Wilkinson, Hincks et Birch; en Allemagne, Lepsius. Parmi ces disciples, il faut mettre hors de pair Lepsius, qui conduisit en Égypte une mémorable expédition archéologique, et Birch qui s'attacha surtout aux

1. Cf. G. Maspero, *La Chaire d'Égyptologie au Collège de France* (Annuaire du Collège de France, 1905), p. 1-13. La leçon d'ouverture du cours a été reproduite en tête de la *Grammaire égyptienne*.
2. *Les Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, en deux séries, 4 vol. in-folio de planches, et deux volumes de *Notices*, ont commencé à paraître en 1835.

recherches de vocabulaire. Enfin, vers 1846, se révéla un nouvel égyptologue français, celui qui devait être le véritable continuateur de Champollion : le vicomte Emmanuel de Rougé.

Avec lui, l'égyptologie retrouvait une méthode. Dans une lettre à l'un de ses élèves, François Chabas[1], qui devint plus tard un maître illustre, Rougé traçait le programme de la tâche à accomplir : « Compléter la *Grammaire* et le *Dictionnaire*, en rendant plus rigoureuse la méthode d'investigation; pour se croire certain du sens d'un mot, il faut que ce mot vous rende raison de tous les passages où vous le trouvez employé. » Ce genre de preuve, « long et pénible », l'amena à donner des éditions critiques de textes, où chaque mot était discuté et étudié, de telle sorte qu'en deux cents pages sept lignes seulement d'une inscription étaient expliquées. Toutefois, par ce procédé laborieux, le sens des mots était établi si sûrement, qu'à peine avons-nous aujourd'hui quelques détails à reprendre dans les textes traduits par E. de Rougé.

L'activité du nouveau maître s'exerça d'abord au Louvre, où il devint conservateur du dépar-

1. Sur E. de Rougé, Mariette et Chabas, voir les *Notices biographiques* placées en tête de leurs œuvres (*Bibliothèque égyptologique*, t. IX, XVIII, XXI) et dues à G. Maspero et Ph. Virey.

tement égyptien en 1849, puis au Collège de France, où il occupa la chaire laissée vacante en 1860 par la mort de l'orientaliste Lenormant, et qui devint la « Chaire de Philologie et d'Archéologie égyptiennes », titre nouveau qui consacrait sa véritable destination. Il manquait à E. de Rougé de connaître l'Égypte et de recommencer après Champollion une exploration dont celui-ci avait rapporté tant de fruits.

Entre temps, un autre Français, Auguste Mariette, s'y était illustré par la découverte près de Memphis, au sud-ouest du Caire, du Sérapéum, dont les monuments avaient enrichi le Louvre. Il avait su intéresser le Khédive à la protection et à la conservation des monuments, et il organisait le Service des Antiquités d'Égypte, en même temps qu'il constituait le Musée de Boulaq (aujourd'hui au Caire). Intervention opportune : les expéditions archéologiques des savants d'Europe, les pillages des marchands d'antiquités devenaient plus funestes aux monuments que les ravages des siècles. Mariette était en train de compléter son œuvre par des fouilles méthodiques et la publication des principaux monuments, lorsque E. de Rougé vint visiter l'Égypte (1864). On devine l'enthousiasme de ce savant de cabinet, possédant si complètement la langue

hiéroglyphique, et tout à coup mis en présence de monuments se racontant eux-mêmes par les inscriptions qui les couvrent de la base au faîte. E. de Rougé et ses compagnons passèrent cinq mois à copier, photographier, collationner les inscriptions. Mariette les accompagnait partout, mettant à leur service « ses ouvriers, son temps sa personne ». Ce ne fut que vaincu par la fatigue que Rougé revint en France.

Toutes les intuitions, toutes les certitudes acquises au cours de ce voyage, il n'eut pas le temps de les exposer à la postérité. Aussi bien, son œuvre était déjà faite. Par ses études méthodiques, ses traductions rigoureuses, il avait révélé au monde savant, — resté longtemps sceptique, — toute l'étendue et les conséquences de la découverte de Champollion. On affectait de croire que les hiéroglyphes ne fourniraient jamais que des noms royaux, des dates, des formules funéraires et d'adoration aux dieux, et qu'elles n'avaient pu se prêter à aucune forme littéraire ou poétique.

Or les travaux de Rougé et de ses contem-Chabas, Devéria, de Horrack, pour ne parler que des Français[1], ont montré coup sur coup

1 Les plus illustres contemporains de E. de Rougé, parmi les Égyptologues étrangers, furent les Allemands Henri Brugsch

quel domaine immense de civilisation le déchiffrement des hiéroglyphes avait révélé.

En philologie, l'égyptien présente une langue apparentée aux dialectes sémitiques, mais pénétrée d'éléments africains, et dont on peut — exemple presque unique — suivre au cours de plus quarante siècles l'évolution continue, de la morphologie fruste des époques primitives, jusqu'au copte, défiguré par le grec. Si l'on s'en tient à la seule épigraphie, c'est le problème passionnant de l'origine de l'écriture qui se soulève. Quelles en sont les étapes? L'homme est-il parti des signes « idéographiques » du rébus, pour les déformer cursivement et aboutir à des lettres conventionnelles? Sous quelle forme les Phéniciens ont-ils emprunté à l'Égypte cet alphabet, dont tous les peuples blancs se servent, à peine modifié?

Mais c'est l'histoire que l'égyptologie a le plus enrichie : les bornes en ont été déplacées de 4 à 5 000 ans au delà des âges homériques. La civilisation d'Égypte offre cette originalité de fournir une série ininterrompue de documents depuis les temps néolithiques jusqu'à l'époque gréco-

J. Dümichen, et les Anglais Lepage-Renouf et Goodwin. Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de citer les maîtres des Écoles égyptologiques d'aujourd'hui

romaine. On y peut discerner la vie par tribus; les origines de la famille groupée autour de la tombe des ancêtres; les débuts d'un pouvoir centralisateur et de l'hégémonie d'un chef, le Pharaon. Celui-ci s'impose comme fils des dieux, protecteur des cultes familiaux, grand-prêtre dans le temple, intermédiaire entre l'homme et le ciel. Comment cette situation a favorisé l'absolutisme royal et amené le développement de l'État-Providence, où le souverain est le maître, le protecteur et le père de ses sujets, l'Égypte en donne le commentaire d'autant plus instructif, que l'empire romain lui a manifestement emprunté cette conception, dont le Césarisme a été de nos jours la dernière forme.

Ajoutez à l'histoire proprement dite, celle du droit public et privé, le régime des biens et des personnes, que l'on peut suivre depuis les temps archaïques, à l'aide de documents non seulement nombreux, lisibles, mais encore expliqués par le dessin et l'image, sources de renseignements palpables. Comment vivaient les Égyptiens de la Ve, XIIe ou XVIIIe dynastie, 3 000, 2 500 et 1 500 ans avant J.-C.; quels étaient leurs vêtements, leurs métiers, leurs plaisirs, leurs deuils; nous le savons dans le détail pittoresque et vivant, et plus exactement que si nous posions

la même question pour la société française du Moyen âge ou d'il y a trois cents ans. Les grands souverains, nous les connaissons en chair et en os, par leurs momies retrouvées, et quelle n'est pas l'éloquence d'un passé, qui ne se discute pas sur des abstractions, d'une histoire qui n'enregistre pas seulement des souvenirs, mais qui ressuscite les faits et qui exhume les morts dans le décor de leur vie!

En outre, l'Égypte a été si mêlée à l'histoire des peuples de Syrie, des Israélites, des Assyriens, des Perses, des Grecs, qu'on peut s'attendre à trouver dans les textes hiéroglyphiques des renseignements inédits sur le monde antique : une inscription nous a conservé le traité de paix conclu par Ramsès II avec les princes d'Asie Mineure; une autre mentionne la présence des tribus d'Israël en Syrie; une autre raconte les campagnes de Ramsès III contre les Peuples de la mer, où figurent les ancêtres des Sardes, des Achéens et des Sicules. Si les documents égyptiens sont pour l'heure muets sur le séjour des Israélites en Égypte et l'influence de la civilisation égyptienne sur le mosaïsme — question qui a suscité tant d'enquêtes passionnées, — une lumière inattendue a été projetée sur la vie et les mœurs de la Syrie, vers le XVe siècle avant

J.-C., par la trouvaille d'El-Amarna où la correspondance diplomatique des Pharaons nous a été conservée. Et si nous arrivons à l'époque gréco-romaine de la civilisation égyptienne, quelles trouvailles les papyrus grecs, copiés en Égypte, ne nous ont-ils pas ménagées : fragments des tragiques grecs, des comédies de Ménandre, documents législatifs, archives de famille par milliers de pages; sans compter les textes magiques, hymnes religieux, légendes populaires, correspondances privées et administratives, traités de médecine et de mathématiques, etc., écrits en hiératique ou en démotique sur les papyrus d'époques plus anciennes! Aussi Mommsen, attribuant la même importance à ces sources qu'aux inscriptions sur pierre et escomptant toutes les découvertes que l'avenir nous réserve encore, disait-il qu'après le siècle de l'épigraphie, « le vingtième siècle sera le siècle de la papyrologie ».

Un autre domaine s'est ouvert en Égypte aux investigateurs : celui de l'histoire des religions. Hérodote disait des Égyptiens qu'ils étaient les plus religieux de tous les hommes. De fait, il n'existe pas de peuple chez qui l'on suive aussi facilement, grâce aux tableaux des temples encore debout et aux rituels écrits sur papyrus,

l'évolution du sentiment religieux pendant plus de 4 000 ans. Quel terrain propice pour l'examen de toutes les hypothèses concernant l'origine des croyances métaphysiques, et peut-être pour leur solution! Il semble qu'ici l'on vérifie déjà la parole de Fustel de Coulanges : « La mort a été le premier mystère, elle a mis les hommes sur la voie des autres mystères. » Échapper à la mort définitive, continuer la vie terrestre dans un autre monde et forcer par des moyens magiques l'entrée de cet au-delà, telles furent les aspirations des Égyptiens primitifs. Puis se forma la conception d'un Dieu sauveur et rédempteur, Osiris, qui est sacrifié pour les hommes et les rachète de la mort par ses souffrances. Enfin, Osiris Sauveur est devenu Osiris Justicier qui pèse le mérite des âmes et n'admet à l'immortalité que ceux qui, à son exemple, furent vertueux. On sait quelle répercussion ont eue ces idées dans le monde gréco-romain, et comment elles l'ont préparé au Christianisme.

Dans le domaine de l'art, il suffirait de rappeler que par ses monuments seuls, et en dehors de la compréhension des textes qui n'est pas indispensable, la vieille Égypte s'était déjà imposée aux peuples antiques. Nul pays n'eut comme elle le don du style, parce que ce style émana directement de sa pensée religieuse. L'art n'y fut point seulement une manifestation esthétique, une distraction de l'esprit, soumise à la fantaisie personnelle et aux influences étrangères. Le plan et les dimensions des monuments, le caractère naturaliste ou idéal des statues et des bas-reliefs, la décoration des édifices, jusqu'à la forme et au détail des bijoux, sont commandés par une croyance, une superstition. Un bijou est d'abord fétiche et porte-bonheur par destination; il joue le rôle d'ornement, par surcroît; à plus forte raison le temple, la statue, la décoration ornementale, toute œuvre d'art, en un mot, est-elle l'accomplissement d'un culte, un acte de foi. Nous captons ainsi à sa source l'inspiration artistique, et nous constatons que c'est par la force de son sentiment religieux et idéaliste que cet art égyptien a su se garder, au cours de tant de siècles, intact et original.

Telle est la civilisation restituée au patrimoine intellectuel de l'humanité par le génie de Champollion. Malgré les efforts des disciples qui ont suivi les traces de l'initiateur, l'Égypte ressemble encore à une terre peu explorée, où les jalons posés par les premiers arrivants ne font que reculer les limites de l'immense inconnu. Mis en

valeur, ce champ merveilleux de recherches produirait encore d'incalculables moissons. Mais il faudrait guider de ce côté un nombre suffisant de travailleurs. *Vita brevis, ars longa...* Que les jeunes gens entendent notre appel et se laissent convier à une tâche dont les résultats dépasseraient leurs plus audacieux espoirs.

INDEX SOMMAIRE

TABLE DES GRAVURES DANS LE TEXTE

TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE

CARTE

CARTE D'ÉGYPTE ET ASIE OCCIDENTALE

Échelle 1: 8.000.000

0 100 200 300 400 500 Kil.

MER MÉDITERRANÉE
CHYPRE
NAHARAINA
MITANNI
ASSYRIE
KARDOUNIASH
ELAM
ALASYA
CHANAAN
Euphrate Fl.
Tigre Fl.
Oronte Fl.
Tounipou
Assour
Arad
Qodshou
Byblos
Sidon
Tyr
Mageddo
Jaffa
Gaza
Jérusalem
Babylone
Alexandrie
Bouto
Saïs
Tanis
Bubastis
Héliopolis
Memphis
Meïdoum
FAYOUM
DÉSERT DE LIBYE
Héracléopolis
DÉSERT ARABIQUE
Mt SINAÏ
Hermopolis
Tell el Amarna
Abydos
Dendérah
Keneh
Coptos
Negadah
Thèbes
Karnak
Louxor
Esneh
Hiéraconpolis
El Kab
Edfou
Silsileh
Kom-Ombo
Nil Fl.
I. Eléphantine
Assouan
1re Cataracte
I. Philæ
Qoceyr
MER ROUGE

MEMPHIS ET LES PYRAMIDES
Abouroasch
1. Pyramide de Chéops
2. — dto de Chéphren
3. — dto de Menkéré (Mycérinos)
Temple de Gizeh
IVe Dynastie
Zaouiet el Aryan
Ve Dynastie: Abousir
VIe Dynastie: Sakkarah
Dahchour
Carrières de Tourah
Memphis
Nil Fl.
Echelle 1: 1.200.000

THÈBES
Echelle 1: 160.000
0 1 2 3 4 5
Chaîne Libyque
Tombeaux des Rois
Deir-el-Bahari
Temple de Gournah
Deir-el Médineh
Tombeaux des Reines
Ramesseum
Medinet-Habou
Colosse de Memnon
Birket Habou
Grand Temple
Karnak
Avenue des Sphinx
Temple
Louxor
Nil Fl.
Chaîne Arabique

O. Lepage, delt

TABLE DES MATIÈRES



Paris. — Imp. d'Editions, 9, rue Edouard-Jacques.


B.U. DE BORDEAUX
0BXL0730776